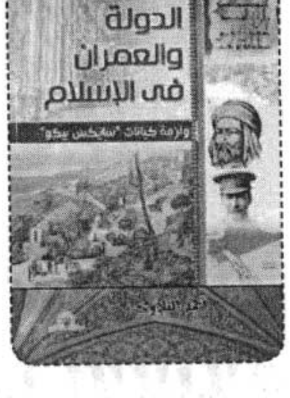
الدولة والعمران في الإسلام

وأزمة كيانات «سايكس بيكو»

أحمد التلاوي



التجهيزات الفنية

مركز الإعلام العربي

الطبعة الأولى

١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م

* الكتـــــاب: الدولة والعمران في الإسلام

* المؤلـــــف: أحمد محمود التلاوي

* مقاس الصفحة: ١٧×٢٤

* رقم الإيـــداع: ٢١١٩٨/٢٠١٤

* الترقيم الدولي: ٩-٤٠٦-٣٦٧-٩٧٧-٩٧٨



مركز الإعلام العربي

ص. ب ٩٣ الهرم - الجيزة - مصر

* هاتـــف: ٠٠٢/٣٧٨١٣٠٣٣

* فاكـــس: ٠٠٢٠٢/٣٣٨٧٧٧٧٦

* التوزيـــع: ٠٠٢٠/ ٣٧٤٤٥٤٥٥

٠٠٢/٠١٠٠٠٢٧٠٤٤

* الموقع على شبكة الإنترنت:

www.amc.eg.com

* البريد الإلكتروني:

media - c@ie - eg.com

التلاوي، أحمد محمود، نظرية الدولة والعمران في الإسلام/ أحمد محمود التلاوي. -الجيزة: مركز الإعلام العربي، ٢٠١٤م ١٦٠ص؛ ٢٤سم.

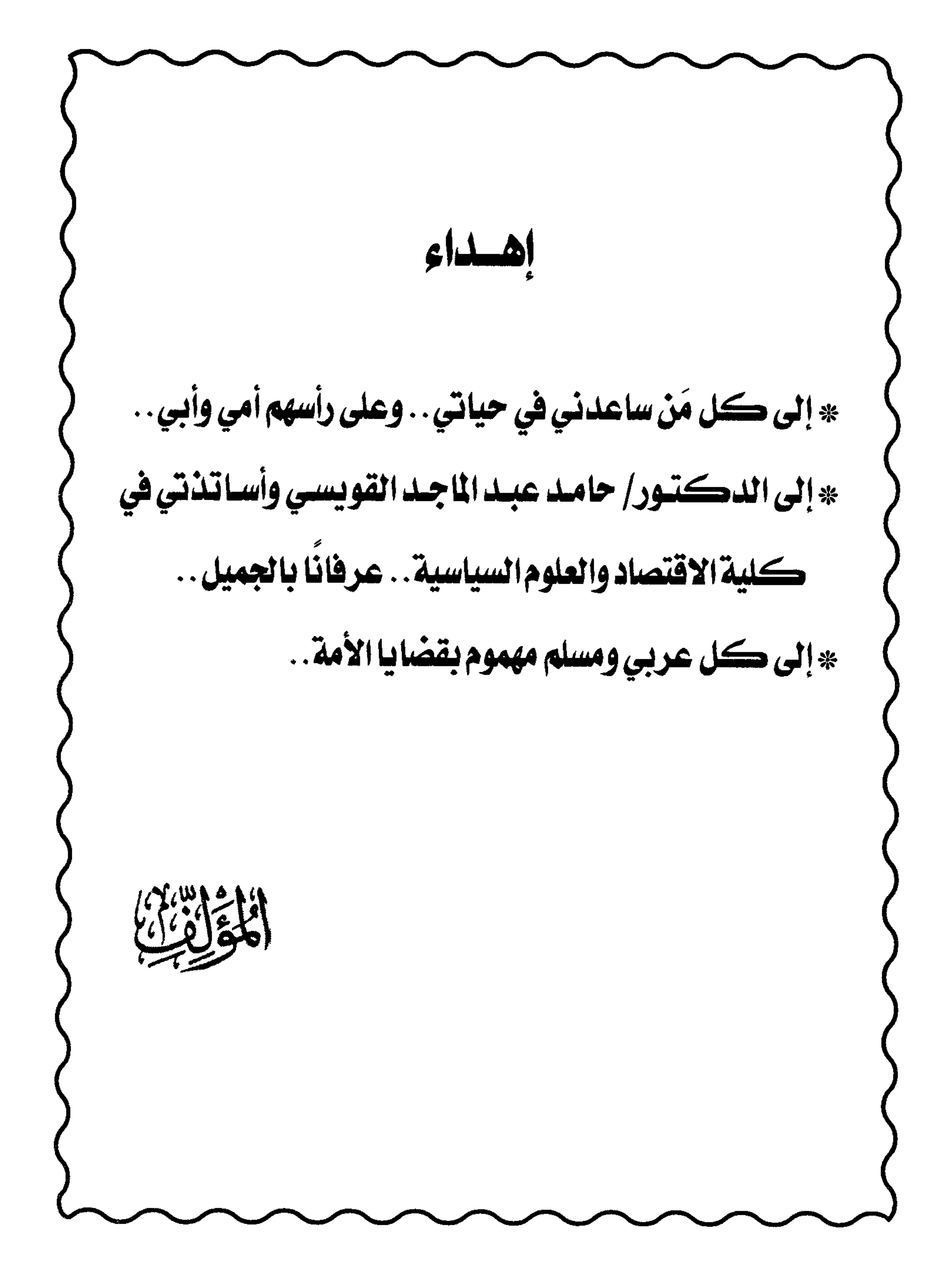
تدمك: ٩٧٨٩٧٧٣٦٧٤٠٦٩

١-الإسلام والسياسة

٢-الإسلام والدولة

أ-العنوان ٣٢/٢١٤





إهــداء

* إلى كل مَن ساعدني في حياتي.. وعلى رأسهم أمي وأبي..
* إلى الدكتور/ حامد عبد الماجد القويسي وأساتذتي في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية.. عرفانًا بالجميل..
* إلى كل عربي ومسلم مهموم بقضايا الأمة..

المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الناشر

أسفر الربيع العربي عن سقوط بعض الأنظمة وزعزعة استقرار ووجود بعض الدول بالمعنى السياسي والمؤسسي، ولكنه لم يسقط إلى الآن - رسميًا - أيٍّ من هذه الدول التي هبت رياحها عليها..

تلك هي الحقيقة التي يجب أن ندركها ونحن نقيِّم هذا الربيع، بعد أربع سنوات من اندلاع ثوراته؛ فقد بقيت أركان الدولة في أقطاره كما هي.. بقيت تصارع الأنظمة الجديدة، وتحاول أن تسترد مكانتها مرة أخرى، فتنجح حينًا، وتفشل حينًا آخر.

ولكن قوى الرفض الكامنة داخل هذه الأركان للأنظمة والقوى الجديدة التي جاء بها الربيع العربي، ظلت تعمل وتخطط لتجهض الثورات.

تلك القوى الجديدة التي طرحت نفسها بديلاً للحكم، وكان اللون الإسلامي غالبًا عليها، كان عليها أن تتعامل مع شكل الدولة ومؤسساتها وبنيانها الدستوري بأيٍّ من البديلَيْن؛ الإصلاح التدريجي أو التغيير الجذري..

ومع تفاعلات ما بعد الربيع العربي، تجسدت بشكل واضح إشكالية الاختيار بين البديلَيْن، وانعكس الإطار الفكري للقوى الجديدة الصاعدة إلى سُدة الحكم - بعيدًا عن الارتكاسات التي حصلت وأبعدت بعضها في مصر وتونس على سبيل المثال في العامَيْن الأخيرَيْن - في ترجيح أيٍّ من هذَيْن الخيارَيْن.

ويُقصد بالإطار الفكري - تحديدًا - موقف التيارات الإسلامية التي تصدرت المشهد في بلدانها، من فكرة الدولة ومفهومها.

ونعني بالدولة هنا، الدولة القومية التي نتجت عن صفقة «سايكس - بيكو» الاستعمارية، التي قسَّمت الكعكة العربية بين بريطانيا وفرنسا، عام ١٩١٦م.

لقد كانت الدولة أمرًا واقعًا أمام الأنظمة والقوى المختلفة في مرحلة ما بعد الربيع العربي، ولكن لهذا الأمر الواقع جذوره التاريخية؛ إذ تمثل الدولة بحدودها ومؤسساتها، إحدى أشكال العمران البشري، والذي هو في أبسط تعريفاته، مجموعة من البشر أو السكان القاطنين في بقعة جغرافية محددة.

وهو أيضًا مصطلح أشبعه رواد علم الاجتماع المسلمون، بحثًا وتأصيلاً، ثم تركوا وثائقهم وأدبياتهم لتُبني عليها تيارات الإسلام السياسي مواقفها وتصوراتها لمفهوم الدولة اتفاقًا أو اختلافًا مع هذه الأدبيات.

ولقد أثبتت كبار الحوادث والتطورات التي طرأت على الساحة، أن «الدولة القومية»، هي أكبر تحدٍّ يواجه مرحلة ما بعد الربيع العربي، بمؤسساتها التي نهضت تحاول استعادة مواقعها القديمة.

ولذلك، فقد بات من الضروري تحرير هذا المفهوم، ورصد أصوله التاريخية، وتقييم مواقف تيارات الإسلام السياسي منه؛ ليكون هذا التحرير والرصد والتقييم، قاعدةً فكرية ضرورية ضمن مكونات المشروع الحضاري الإسلامي في جانبه السياسي.

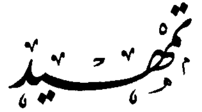
من هذا المنطلق، كان هذا الكتاب الذي يعدُّ حلقةً في سلسلة تضمها فكرة مشتركة، هي «الدولة.. واقعًا واستشرافًا للمستقبل»، وهي الفكرة التي تبناها مركز الإعلام العربي ضمن جهوده الفكرية التأصيلية التي تستهدف تحرير المصطلحات ووضعها في سياقاتها التاريخية واستجلاء جهود رواد الفكر الإسلامي في هذا الإطار، وذلك أن بداية أية نهضة فكرية هي وضوح الرؤى والمفاهيم وعدم التباسها بشكل يوسع مساحة الجدل العقيم حولها، ويحيطها بهالة من الغموض والضبابية.

وفي هذا الكتاب يستعرض الباحث، أحمد التلاوي، مؤلف «أمتنا بين مرحلتَيْن»، و«دولة على المنحدر»، مفهوم العمران البشري، والدولة كإحدى أشكاله من خلال استقراء فكر رمزَيْن من علماء المسلمين؛ وهما: عبد الرحمن بن خلدون، ومالك بن نبي، كما يعرج إلى بسط رؤية تيارات الإسلام السياسي - على مختلف مذاهبها - لمفهوم الدولة، سواء تلك التيارات التي تتبنى منهج العنف والتغيير بالقوة، أو التي تنتهج

التدرج الإصلاح.

وهكذا يصبح «نظرية الدولة والعمران في الإسلام»، خطوة على طريق استكمال المشروع الفكري الخاص بالدولة والحكم في الرؤية الإسلامية، والذي كان الكتابان سالفا الذكر جزءًا منه، وإن اتسما بمعالجة الواقع وتفاعلاته أكثر من التعامل مع المصطلح مثلما اختار المؤلف في هذا الكتاب التأصيلي، المهم والرائد.





شُغلْنا خلال السنوات الماضية بمشروع بحثيٍّ، يتعلق بدراسة الأوضاع التأسيسية التي نهضت عليها الدولة القومية الحديثة في العالم العربي والإسلامي، بعد انهيار دولة الخلافة الإسلامية، وعوامل فشل الدولة في عالمنا العربي والإسلامي، وما قادت إليه هذه العوامل من تراجع حضاريٍّ للأمة بشكل عام.

بدأ هذا المشروع استجابة للتطورات والتحولات التي أفرزتها الثورات الشعبية التي وقعت في عدد من الدول العربية، والتي تمثل تاريخيًّا، الكيانات الأهم في المشرق العربي والإسلامي، وتنسكب تبعات تأثيراتها على محيطها العربي والإسلامي، وعلى رأسها مصر وسوريا والعراق - إذا ما أضفنا انتفاضات العشائر العربية السُّنِّيَّة الحالية ضد حكومة بغداد الطائفية إلى سياقات الربيع العربي[1] - بالإضافة إلى تونس واليمن وليبيا، وغيرها من البلدان.

ولقد تناولنا في الكتابَيْن السابقَيْن - «أمتنا بين مرحلتَيْن»، و«دولة على المنحدر» - رافدَيْن أساسيَّيْن للحديث في هذا السياق، الأول هو محاولة رصد أسباب ما جرى، وتطبيقه على الحالة المصرية، مع نظرة تجديدية على بعض المفاهيم القديمة المأخوذة عن الدولة والحكم في الإسلام، سواء لدى الحركيين، أو لدى خصوم المشروع أنفسهم.

ولعل أهم ما تم التركيز عليه في هذا الإطار، هو أن الإسلام بتعاليمه الأصولية؛ أي (القرآن الكريم)، وصحيح السُّنَّة النَّبويَّة الشريفة، قد احتوى على القواعد المؤسِّسة لدولة الحكم الرشيد بمعناها المعاصِر، بما في ذلك الجوانب المؤسسية

(١) استعمل نائب الرئيس العراقي السابق، طارق الهاشمي، وساسة عراقيون آخرون هذا المصطلح بالفعل لوصف الأوضاع الحالية في العراق، والتي تفاعلت في منتصف يونيو ٢٠١٤م، باجتياح مجموعات سُنِّيَّة مسلحة، مناطق الغرب والوسط العراقي، بعضها ينتمي إلى التيار الإسلامي الجهادي، والبعض الآخر قومي بعثي، وأخرى عشائرية قبلية.

لها، مثل: المجالس الشورية، ووثيقة الدستور الحاكمة للعلاقة بين الراعي والرعية، والتي تكرِّس لمبدأ المواطنة، والأهم من ذلك، قضية مساءلة الحاكم ومحاسبة المسؤول، أيًّا كان موقعه، باعتبار أنها أحد أهم أوجه الطعن في دولة الإسلام، من جانب خصوم المشروع الإسلامي؛ حيث الخلط بين الأصول النقية والممارسة البشرية القاصرة.

الرافد الثاني للحديث، تم التركيز فيه على الحديث عن واقع الدولة القومية في العالم العربي والإسلامي، والعوامل التي قادت الدولة القومية الحديثة، أو ما اصطُلِح على تسميته في أدبيات عدة بدولة «سايكس - بيكو»، إلى الفشل، وانهيار الأنظمة الحاكمة، بل والدولة نفسها، بالمعنى المؤسسي والوظيفي، في الكثير من الحالات، كما في باكستان واليمن وليبيا، وفق مقاييس علمية دقيقة.

قادنا التحليل العلمي في هذا الإطار، إلى حقيقة أن غياب قواعد الحكم الرشيد، وعلى رأسها العدالة والمساواة والحرية، وهي السلم القيمي للإسلام، وفق تصنيفات عدد من أساتذة العلوم السياسية، ومن بينهم بطرس غالي، ومحمود خيري عيسى، ونيفين عبد الخالق[٢]، هي العامل الرئيسي وراء المشكلات الراهنة التي تعانيها الدولة في العالم العربي والإسلامي.

فمع شيوع المظالم، وغياب العدالة التوزيعية، في الثروة والسلطة، وفشل الدولة في احتواء «كل» وليس «بعض» مواطنيها، مع غياب دورها في المجال الاقتصادي والاجتماعي؛ وقعت الاضطرابات الاجتماعية، التي تحولت إما إلى ثورات جماهيرية عارمة، أو حراك مسلَّح ضد الدولة، وليس ضد المجتمع[٣]، وكلها أوضاع قادت في النهاية، إلى انهيار الأنظمة، ثم الدولة في بعض الأحوال.

وفيما يخص الكتاب الثالث، ضمن هذا المشروع الفكري حول تداعيات ما جرى وصيروراته الحالية، ومآلاته المستقبلية، فقد كان من المفترض - وفق الترتيب السليم

(٢) أي القيم والمبادئ التي تحكم الممارسة السياسية في الإسلام، كما تقدمه قواعد النظرية السياسية الإسلامية المعيارية (القيمية).

(٣) كما في حالة طالبان باكستان على سبيل المثال.

للأمور - أن يتناول قضية التخلف وأسئلة النهضة في العالم العربي والإسلامي.

وهو الموضوع الذي كان من المنطقي أن يُناقش إذا ما استمر حِراك تمكين المشروع الإسلامي في مصر وتونس وباقي بلدان الربيع العربي؛ حيث كان من المهم - بعد دراسة ما جرى، وأسبابه - أن تتم دراسة كيفية الانتقال إلى المحطة التالية، وهي كيفية معالجة تراكمات قرون الاستعمار والتخلف الماضية، والانطلاق نحو أفق التنمية والنهضة.

إلا أن تحولات الأوضاع قادت إلى جعل هذا الموضوع مجرد ترف فكري في ظل الحديث الآن عن اختفاء الدولة القومية ضمن حدود «سايكس - بيكو» المعروفة في منطقة المشرق الإسلامي، مع ظهور الكثير من الالتباسات حول المشروع الإسلامي ومفهومه، ومن يُعبِّر عنه أكثر من غيره، في صفته «الإسلامية».

وفي هذا الإطار؛ فإننا وجدنا أنه من الضرورة - في ظل تطورات الحدث السياسي والمجتمعي - في مصر والمشرق العربي والإسلامي، في الوقت الراهن، إعادة توجيه موضوع الكتاب إلى اتجاه آخر، يخص التحولات الحادثة في العالم العربي، سواء في المشرق العربي؛ في العراق وسوريا وغيرها، أو في مصر وتونس وليبيا واليمن، وغيرها من البلدان التي شهدت ثوراتٍ شعبيةً في السنوات الأخيرة.

فما يجري على أرض بلاد الرافدينِ وبلاد الشام، وغيرها من بقاع المشرق العربي والإسلامي، من المغرب العربي وصولاً إلى باكستان وآسيا الوسطى، جعل الصراع الأساسي قائمًا ليس بين المشروع الإسلامي، بمكوناته المختلفة، وألوان طيفه المتعددة، وبين أعدائه الطبيعيين، ممثلين في قوى الاستعمار والاستكبار العالمي، ومعهم المشروع الصهيوني، وإنما جعلت هذه التحولات الصراع داخليًّا، بين المكونات المختلفة للمشروع الإسلامي.

وتأصيلاً للمفاهيم؛ فإننا عندما نتحدث عن «المكونات المختلفة» أو «ألوان طيف» المشروع الإسلامي؛ فإننا نعني تحديدًا ثلاثة تيارات أساسية، تكوِّن فيما بينها الروافد الرئيسية للمشروع الإسلامي، في وقتنا الراهن.

التيار الأول: هو التيار الصحوي أو تيار الإسلام السياسي الوسطي، ويمثله

(الإخوان المسلمون)، سواء الجماعة بالمعنى التنظيمي، أو الجماعات الأخرى التي ترتبط بالإخوان المسلمين فكريًا، ولا تنتمي إليها تنظيميًا، مثل: (العدل)، و(الإحسان المغربية).

التيار الثاني: هو ما اصطُلِح على تسميته بـ«تيار الإسلام الجهادي»، أو الإسلام الراديكالي، وفق بعض الباحثين الأجانب.

وهذا يمثله عدد كبير من الجماعات التي تتبنى العمل المسلح أساسًا لآليات تفاعلها مع الواقع، ومع قضية «التغيير» و«الإصلاح»، وأشهرها في الوقت الراهن، (تنظيم القاعدة)، ومنه انبثقت تنظيمات أخرى، إما مرتبطة به تنظيميًا، مثل: (تنظيم قاعدة الجهاد) في شبه جزيرة العرب، و(تنظيم قاعدة الجهاد) في بلاد المغرب الإسلامي، أو نشأت بعيدًا عن التنظيم، ثم «بايعت» قيادة القاعدة، على السمع والطاعة، وأعلنت انضمامها إليها، مثل: (حركة الشباب المجاهدين) في الصومال ومنطقة القرن الأفريقي[٤]، والتي تنشط أيضًا في منطقة شرق أفريقيا، وخصوصًا في كينيا.

وكلها تنظيمات تبلورت أفكارها على أسس وضعها الآباء الأوائل المؤسسون للفكر الجهادي، سواء في السلفيين المتأخرين، مثل شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، والإمام العزِّ بن عبد السلام، واللَّذَيْن كان لوجودهما إبان موجة الغزو المغولي للعالم الإسلامي، دورٌ كبيرٌ في رسم ما طرحاه من أفكار وفتاوى في هذا الأمر، أو بعض المفكرين والأئمة الأصوليين المعاصرين، مثل: أبي الأعلى المودودي، وسيد قطب، وغيرهما، والذين تأثرت أفكارهم بمشكلة انهيار دولة الخلافة الإسلامية، وطرحوا أولوية قصوى لاستعادة هذا الإطار الجامع للأمة مرة أخرى.

التيار الثالث هو الشيعة، وخصوصًا الشيعة المتأخرين، ممن ظهروا بعد ظهور المشروع السياسي الشيعي الحركي في إيران والشام، وخصوصًا في لبنان[٥]، منذ

(٤) في التاسع من فبراير من العام ٢٠١٢م، أعلن الشيخ مختار أبو الزبير، أمير حركة الشباب المجاهدين في الصومال، مبايعته الدكتور أيمن الظواهري، زعيم تنظيم قاعدة الجهاد.

(٥) كان من بين أوائل الأطر الحركية التي أسسها الشيعة في المشرق، في العصر الحديث، حركة

الستينيات والسبعينيات الماضية، قبل أن يتبلور أكثر في مرحلة ما بعد انتصار الثورة الإيرانية، بقيادة الخوميني، في العام ١٩٧٩م، مؤسسة «دولة» مركزية ترعى المشروع الشيعي في المشرق الإسلامي، والذي يمتد وفق أركان الدولة الإيرانية، وأئمة الحوزات، من أفغانستان شرقًا، وحتى سوريا ولبنان غربًا؛ حيث يتركز غالبية شيعة العالم.

وبجانب هذه الصراعات الداخلية، ما بين هذه المكونات، تدخل بعضها، كما في حالة الصحويين والجهاديين، في صراعات من نوع آخر، مع الدولة التقليدية بالمعنى الوظيفي والمؤسسي والسياسي، والعائدة بقوة، بعد انتكاسات المشروع الإسلامي الصحوي الذي رعاه (الإخوان المسلمون)، في بلدان الربيع العربي.

وهو ما يأخذ أجلى صوره في الهلال الخصيب والمشرق العربي، في العراق وسوريا ولبنان، بعد الاجتياح الأخير لقوات ما يُسمَّى بدولة العراق والشام الإسلامية «داعش»، مع قوات أخرى تابعة لأحزاب وقوى قومية وإسلامية وعشائرية عراقية وغير عراقية، لمناطق واسعة من العراق.

هذا الصراع أحدث مواجهات بين التيار الإسلامي الجهادي، وبين تيارَيْن آخرين يقدمان نفسيهما بديلاً إسلاميًا شاملاً، وهما: (الإخوان المسلمون) أو التيار الصحوي[6]، والشيعة، قادت إلى حروب بالمعنى الحقيقي للكلمة تسيل فيها دماء مسلمة، أيًا كانت، في العراق وسوريا ولبنان، وكذلك في اليمن وليبيا اللَّتَيْن

"المحرومين" التي منها نشأت حركة "أمل" في لبنان، بعد دعوة السيد موسى الصدر، في خطاب ألقاه يوم ٢٠ يناير ١٩٧٥م، بمناسبة ذكرى عاشوراء، "المواطنين اللبنانيين" إلى تشكيل مقاومة لبنانية تتصدى للاعتداءات الإسرائيلية في ذلك الوقت.

(٦) تحدثت تقارير عدة، إعلامية، وأخرى لنشطاء، عن تصفيات تتم في العراق من جانب "داعش"، لعناصر الصحوات وقيادات عشائرية سُنِّيَّة، وقيادات سياسية، من بينها رموز محلية من الإخوان المسلمين، بسبب دعمهم للعملية السياسية الحالية في العراق؛ حيث مالت هذه المجموعات في حينه إلى فكرة دعم بقاء الدولة العراقية، بدلاً من تقسيمها، إذا ما عارضت القوى السُّنِّيَّة الصورة التي أسسها الاحتلال الأمريكي للعراق في الفترة بين العام ٢٠٠٣م، والعام ٢٠١١م، للوضع السياسي للعراق، ما بعد صدام حسين والبعث، ومن بين مفرداتها، سيطرة الشيعة على المنصب التنفيذي الأهم، وهو رئاسة الوزراء.

تعرفـان الظاهرة ذاتها، في ظل الأزمة الراهنة بـين جزء من دولة ما بعد علي صالح، والقذافي، وتنظيمات «قاعدية» الفكـر، وجهادية الحِراك، مثل «أنصار الشريعة» في ليبيـا، أو (تنظيم القاعدة) نفسـه في حالة اليمن، التي تعـرف أكثر من أزمة، مثل: أزمة الحوثيين والحِراك الجنوبي، ونشاط القاعدة.

هذا جانب، جانب آخر يتعلق بالالتباسـات الحاصلة حول المشروع الإسلامي ذاته، ومن يعبِّر عنه.

فلقد رافق الحراك السياسي والمجتمعي الذي بدأته الجماهير العربية منذ سنوات، ووصـل إلى مرحلة الثورة الشـاملة في بعض الـدول العربية، العديـد من التطورات، وأيًا كان الموقف القيمي من هذه التطورات؛ إلا أنها حملت الكثير من الالتباسـات بالنسـبة لجمهور عريض في عالمنا العربي والإسلامي، فيما يخص أمورًا عدة، أهمها موقف الإسلام من كبار الحوادث المعروضة حاليًا على الأمة العربية والمسلمة، وعلى رأسها (قضية التغيير والإصلاح).

تبع ذلك التباسـات أخرى وقعت فيما يتعلـق بالموقف من الدولة، وكيفية التعامل معها من جانب القوى الإسلامية المختلفة التي تصدت لقضية التغيير في عالمنا العربي في السـنوات الأخيرة؛ ولاسـيما مـا يتعلق بالتعامل مع اسـتحقاقات الارتكاسـات الحاصلة على الثورات التي وقعت، من جانب قوى داخلية وخارجية، إقليمية ودولية.

فضمن الحرب التي تشنها قوى الثورة المضادة في عديد من الدول العربية، وتلقى دعمًا من أطراف إقليمية ودولية، هناك صور عدة من التشـويش، التي طالت المشروع الإسلامي السياسي، والجماعات التي تعبِّر عنه، بل والإسلام نفسه في بعض الأحيان.

هذا التشـويش امتد في اتجاهَيْن رئيسـيَّيْن، الاتجاه الأول: تشـويه الواقع القائم، والثاني: النيل من الفكرة والأسـاس القيمي الذي يسـتند إليه المشـروع الإسـلامي للنهضة.

دعَّم من هذه المشكلة، توجه البعض من الأوساط الصحوية، إلى دعم فكر العنف والتكفير، وتبني دعاوى إسقاط الدولة، بل والخروج على منهج التغيير السلمي الذي تنادى به البنا والآباء الأوائل للإخوان المسلمين، إلى تبني أفكار السلفية الجهادية،

حتى وإن لم ينخرطوا تنظيميًا فيها.

فروجت أوساط محسوبة على التيار الوسطي والصحويين أن التغيير بالقوة هو أنسب وأصح الوسائل للتحرر وتحكيم الشريعة وتصحيح البنية الأساسية الدينية والاجتماعية والسياسية، لأي مجتمع؛ وهي نقطة شديدة الأهمية والمفصلية في تحديد السلوك السياسي والعام للسلفية الجهادية.

وثمَّة نقطةٌ حاكمةٌ في هذا الشأن يجب التأكيد عليها، وهي أن السلفية الجهادية مختلفة عن مذاهب السلفية الأخرى في هذه الجزئية؛ فالسلفية العلمية مثلها مثل الإخوان المسلمين، تتبنى المنهج التربوي والعمل السياسي والمجتمعي السلمي، وفق منهج تدرجي، للوصول إلى الإصلاح المنشود والتغيير المطلوب في المجتمع، فيما التغيير الثوري بالقوة المسلحة هو منهج السلفية الجهادية لتحقيق ذلك.

ولسنا بصدد التأسيس لموقف قيمي حول هذا الأمر؛ حتى لا نتجاوز الموضوعية المطلوبة في المنهج العلمي السليم في مثل هذه المواضع من البحث، ولكن ثمَّة مبرر مهم يطرحه هؤلاء يجب الإشارة إليه، لضبط الجانب المفاهيمي فيما يتعلق بسلوك هذه المجموعات، التي تنتمي إلى تيار السلفية الجهادية، فيما يتعلق بـ«جهاد الداخل» الموجه إلى الأنظمة الحاكمة، وابتعادهم عن المنهج الإصلاحي التدرجي.

فهم يقولون إن الأنظمة الحاكمة متجذرة سياسيًا ومجتمعيًا، ومدعومة من قوى عدة في الداخل والخارج؛ وهو ما يقود إلى إفشال أية محاولات للإصلاح التدريجي السلمي، لهذه الأنظمة، وبالتالي - ومع كون هذه الأنظمة والقوى الداخلية والخارجية التي تدعمها سوف تقف حجر عثرة في سبيل ذلك - فإنه لن يجدي الإصلاح التدريجي القائم على الأدوات التربوية والمجتمعية بالأساس، شيئًا.

وفي حقيقة الأمر؛ فإن هناك منطقًا جزئيًا في هذا الحديث؛ فالكثير من أبناء التيارات الإسلامية الصحوية الحركية في مصر كانوا - قبل ثورة الخامس والعشرين من يناير ٢٠١١م - يشكون أن غالبية الجهد الذي يقومون به في المجال التربوي والتنشئة الأخلاقية، سواء على المستوى الفردي أو المجتمعي، يتم هدمه في ظل حالة الفساد الأخلاقي التي تسود الإعلام، وفساد العملية التعليمية والتربوية في

المدارس ومؤسسات التنشئة الأخرى، وتفعيل أثرها في المجتمع.

وبالرغم من تباين الفقه الذي تنطلق منه السلفية الجهادية، ويحتكم إليه أتباعها فيما يخص المسائل العامة والخاصة؛ فإنهم يتفقون في قضية كُلِّيَّة مهمة، وهي أن الجهاد فرض عين على كل المسلمين - كما سبق القول - ضد العدو المحتل، وضد النظام الحاكم المبدِّل للشريعة الإسلامية، ويحكم بالقوانين الوضعية أو النظام المبالِغ في الظلم والقهر.

ويقول أبو مصعب السوري[7] - أحد أهم منظِّري تيار السلفية الجهادية - واصفًا هذه المجموعات، بأنها هي من حملت فكرة الجهاد المسلح ضد الحكومات القائمة في بلاد العالم الإسلامي أو ضد الأعداء الخارجيين، وحملوا فكرًا محددًا يقوم على مبادئ الحاكمية وقواعد الولاء والبراء وأساسيات الفكر الجهادي السياسي الشرعي المعاصر، كما هو مفصل ومعروف في أدبياتهم.

ولقد حقق هذا التيار، مكاسب كبيرة في الفترة الأخيرة، في ظل أكثر من عامل، تدور جميعها في سياق الارتكاسات التي أثرت على الصعود المتنامي للتيار الصحوي الحركي صاحب مدرسة التغيير السلمي التدرُّجي في دول الربيع العربي؛ حيث استطاعت السلفية الجهادية تحقيق سيطرة شبه كاملة على مساحات واسعة من العراق وسوريا وليبيا واليمن، في ظل الضغوط التي أثرت على وجود الإخوان المسلمين والتيارات الإسلامية والحركية الأخرى.

فخروج الإخوان المسلمين والتيارات الوسطية الأخرى، من منظومة الحكم، تحت ضغوط سياسية وصلت إلى مستوى الانقلاب السياسي والدستوري في تونس، والعسكري في مصر، أفسح المزيد من المجال أمام التيارات الإسلامية الأكثر تشددًا للتمدد والتوسع، لسببَيْن.

السبب الأول: هو أن ما جرى من تراجُع - أيًا كانت أسبابه - للتيارات الوسطية

---

(٧) للمزيد حول أفكار أبي مصعب السوري، برجاء مطالعة موقع منبر التوحيد والجهاد، وصفحة السوري عليه، على الرابط التالي:

http://www.tawhed.ws

المؤمنة بفكرة الإصلاح التدرُّجي السلمي، بالأدوات السياسية والاجتماعية والقانونية، وغير ذلك، أفرز قناعة - قد تكون خاطئة ولكنها قائمة - بفشل هذا المنهج، وأنه لا حل إلا المواجهة المسلحة مع الأنظمة الحاكمة، والقوى السياسية والاجتماعية التي تدعمها.

السبب الثاني: هو الطريقة التي تم بها التعامل مع الإسلاميين في دول الربيع العربي من جانب ما اصطلح على تسميته بـ«الدولة العميقة»[8]، وخصوصًا في مصر؛ فقد قُتِل الآلاف من أبناء الأحزاب والتيارات الإسلامية المختلفة، في أعقاب الانقلاب الذي وقع في يوليو من العام ٢٠١٣م.

فكان للعنف المُفرِط الذي تم التعامُل به من جانب مؤسسات الدولة الأمنية والعسكرية، بشكل وصل إلى حد وقوع جرائم في شكل ممارسات منهجية، شملت جرائم قتل للمتظاهرين والمحتجين السلميين[9]، واغتصاب بعض الناشطات

---

(٨) تُعرَّف "الدولة العميقة" على أنها التنظيم أو التركيبة الحقيقية الفاعلة داخل الدولة، وتعمل بعيدًا عن الأطر المؤسسية الرسمية، ولها النفوذ والتأثير الحقيقيان على النظام السياسي والعام داخل المجتمع، بعيدًا عن سلطات المؤسسات المنتخبة، كالبرلمانات، وتتكون من عدد من المؤسسات التي تملك القدرة على التأثير، سواء من خلال المال أو السلطة المطلقة سواء التي تمارسها بحكم الأمر الواقع، أو يكفلها لها القانون، وغالبًا ما تتكون من شبكة من تحالفات المصالح، لأطراف نافذة، مناهضة للديمقراطية في الغالب، باعتبار أن الديمقراطية تعني في أبسط معانيها التداول السلمي للسلطة، من خلال صناديق الاقتراع؛ ما يهدد قواعد المؤسسات والأشخاص الموجودين في الحكم من الدولة العميقة، والذين يستند قسم مهم منهم، مثل قيادات أجهزة المخابرات، والأمن السياسي، والقوات المسلحة، والقضاة، وكبار رجال الأجهزة البيروقراطية، في نفوذهم وقوتهم، وبالتالي تأثيرهم، إلى ما يمنحهم إياه القانون من سلطات وصلاحيات، يحمون بها باقي أجزاء الدولة العميقة من أصحاب المصالح، الذين يتشاطرونهم المصالح الاقتصادية والسياسية، والتي تتلخص في أمرَيْن أساسيَّيْن؛ الثروة والنفوذ، مثل: رجال الأعمال أو المليشيات أو أصحاب الملكيات الزراعية الكبرى، وغيرها من الفئات.

(٩) أشارت تقارير عدة، من بينها تقارير لنشطاء مصريين، ومؤسسات مصرية ودولية موثوقة، مثل الهيومان رايتش ووتش ومنظمة العفو الدولية إلى حالات عدة موثقة لعمليات قتل واغتصاب تمت بمعرفة أجهزة وأطراف رسمية، لنشطاء مصريين، وخصوصًا من الإخوان المسلمين، في مرحلة ما بعد انقلاب ٣ يوليو ٢٠١٣م، ومن بين أهم هذه التقارير، تقرير منظمة "هيومان رايتس ووتش"، يوم ١٣ أغسطس ٢٠١٤م،

في السجون وأقسام الشرطة؛ دورٌ كبيرٌ في توجيه الكثير من الشباب إلى التفكير في حلول أكثر «تطرُّفًا» في التعامل مع الخصوم السياسيين؛ ممثلين في الدولة ومؤسساتها بالأساس.

هذه الأزمة الجديدة المتفاعلة، بجانب هجوم قوى الممانعة التقليدية، وهي الدولة العميقة والأنظمة القديمة العائدة في صور أخرى، وحلفاؤها في الإقليم والعالم، وعلى رأسها الولايات المتحدة وإسرائيل، والقوى النافذة في حلف شمال الأطلنطي «الناتو»، جعلتا من الترف الفكري الحديث عن قضية أو مشكلة التخلف وأسئلة النهضة، في دولنا العربية والإسلامية، في ظل توجُّه دفة الأوضاع إلى اتجاه آخر مهم للحديث في المرحلة الراهنة، وهو مستقبل ووجود الدولة من أساسه.

وفي هذا الإطار، تم توجيه الكتاب إلى أفق آخر، وهو الدولة من منظور الحركات الإسلامية، فيما يتعلق بالفكر والممارسة، والقواعد المؤسِّسة التي ينبغي أن تتوافر في السلوك السياسي والمجتمعي لدى من يتصدون للمشروع الإسلامي ورسالته؛ حيث يقدم - في مداخله، وفصوله الأولى، رؤية أولية حول فقه الدولة عند الحركات الإسلامية، والأسس الرئيسية التي ينبغي أن ينهض على أساسها المشروع الحضاري الإسلامي، وعلى رأسها الجوانب القيمية والأخلاقية، وحاكمية الدين في صيرورات الحضارة الإسلامية، باعتبار أننا أمة التكليف؛ فلا اعتبار للأسباب المادية فحسب في نهضة إسلامية.

ثم يقدم الكتاب بعد ذلك قراءة حول الدولة وصور العمران البشري من منظور إسلامي، متوسعًا في رصد الرؤى التي قدمتها دولة النُّبوَّة، ودولة الخلافة الراشدة، في هذا الإطار، والأفكار التي قدمها عدد من كبار مفكري الأمة وعلماء الاجتماع المسلمين، القدامى والمحدثين، مثل ابن خلدون وابن نبي، حول أسس العمران البشري في الإسلام، ومنه الدولة؛ ضبطًا للمفاهيم، وتنقيةً للفكرة وللأصل، في مواجهة

في الذكرى الأولى لفض اعتصامَيْ رابعة والنهضة، الذي أوضح، من خلال شهادات لمئات النشطاء والمواطنين، وقوع عدد من الجرائم التي ترقى لمستوى جرائم ضد الإنسانية، من جانب النظام في حق النشطاء المؤيدين للشرعية.



محــاولات النيل منهــا من جانب خصومها، وفي مواجهة انحرافات بعض المحســوبين على المشروع الإسلامي في صورته النقية.

ويشــمل الكتــاب أيضًا تقديم إطار مفاهيمي، ســواء في فصــول تمهيدية أو من خلال متون الكتاب، لأهم المفاهيم والمصطلحات المســتخدمة، مثل دولة «سايكس - بيكو» ومفرداتها، ومآلاتها في مواجهة مشــروع الإســلاميين الجهاديين، الذين لا يعترفون من الأصل بوجود الدولة التي أسستها حدود هذه الاتفاقية.

وفي النهاية؛ نشكر القائمين على **مركز الإعلام العربي** لتحمسهم لاستكمال باقــي أركان هذا المشــروع، الذي ندعو الله (عَزَّ وَجَلَّ)، أن يكون فيه فائدة للمشــروع الحضاري الإســلامي، وللأمة التي غرقت في بحور من الدماء والفوضى، لا لســبب؛ إلا لضياع بوصلة الفكر والتوجيه.

المؤلف



مُقَدِّمَة

مدخل:

أتى الإســلام بمجموعةٍ من الأحكام الضَّابطة لمختلف شـؤون حياة الإنسـان منذ لحظة الميلاد وحتى لحظة الممات، سـواء على المسـتوى الخاص، أو على المسـتوى العام الـذي يحكم علاقـات الفرد والجماعـة؛ بعضها ببعـض، بما في ذلـك علاقة الفرد والجماعـة بالحُكـم القائم، كضوابطَ صارمةٍ لإدارة شـؤون الحكـم داخل الدَّولة الإسلامية.

وتنظيم الإســلام شـؤون الحكم لـم يقتصر على ترتيبـات إدارة عملية السياسـة والحكم فحسـب؛ بل إن تعاليم الإسـلام شملت حتى تحديد شكل الدولة الإسلامية ووظائفها.

يقـول الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النَّحل: ٨٩)، وهو ما يضع الإيمان بشـمولية الإسـلام وحلوله وأحكامه لكل شيء، في مرتبة العقيدة؛ حيث إنه بموجب هذه الآية، يصبح من المعلوم من الدِّين بالضرورة أن الإسـلام وأحكامه يشـمل كل شـيء، ما دام الشـارع الأعظم قد قال ذلك في كتابه العزيز **(القرآن الكريم)**.

وهو ما أكده الرسول الكريم، مُحَمَّدٌ (ﷺ)، بقوله (ﷺ): «واللهِ لو سألَني أحدُكم عن شِراكِ نَعْلِه لوجدتُّه في كتابِ الله» (صحيح/ أخرجه البُخاري ومسلم).

وفي اللَّغة؛ لا يمكننا الفصل بين الدِّين والسياسـة، فبعض علماء السياسـة واللَّغة في العالم العربي، مثل **الدكتور محمود إسـماعيل** - أسـتاذ العلوم السياسـية بجامعة القاهرة، **والدكتور/ أحمد مرسي** - أستاذ اللَّغة العربية في أكثر من جامعة مصرية - يقولون: «إنه من بين معاني (الدِّين) لغة، هو السياسة».

ولعل من يدَّعون أن الإسلام لم يأتِ بنظام للحكم، ولا علاقة له بالسياسة، يتناسون

أن أول ما فعله من لا ينطق عن الهوى (ﷺ) عندما وصل إلى المدينة، بعد تأسيس (المسجد)، أنه بدأ في إرساء دعائم دولة الإسلام الأولى.

وكانت ممارسات الرسول الكريم (ﷺ) منذ البداية في المدينة ذات طَابع سياسيٍّ؛ فقد عمد (ﷺ) إلى ما يعرف حاليًا بتمتين الجبهة الداخلية في الدولة الوليدةً عن طريق تحسين العلاقات بين المهاجرين والأنصار، عن طريق المؤاخاة بينهم وعقد اتفاقيات حسن الجوار مع القوى القبلية والدينية التقليدية في المدينة المنورة؛ بما فيها اليهود، قبل أن يعمد (ﷺ) إلى تأمين حدود المدينة الدولة من خلال معاهدات أخرى مع القبائل المجاورة للمدينة، وصولاً إلى سواحل البحر الأحمر غربًا، وسواحل الخليج العربي شرقًا.

كما أسس (ﷺ)، دولة المواطنة الحديثة حتى بالمعنى المعاصر للكلمة، عندما وضع وثيقة المدينة التي ضمنت حقوق مختلف ألوان الطيف السياسي والمجتمعي، من غير المسلمين، من أهل الكتاب وحتى المشركين، من القبائل التي تسكن المدينة.

وقد عُنيَ الإسلام أساسًا في إطار ترتيبه شؤون السياسة والحكم، بأمرَيْن أساسيَّيْن؛ وهما: الحاكم وواجباته على رعيته، والدولة.

وفي (**القرآن الكريم**)، وصحيح السُّنَّة النَّبويَّة الشريفة مجموعة كاملة من الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النَّبويَّة التي تتحدث عن شؤون الحكم والرعية؛ حيث السياسة، بحسب تعريفها الأوّلي، هي كيفية إدارة شؤون الرعية والتوزيع السلطوي للقيم فيما بينهم، بالعدل والقسط.

ففي سورة المائدة وحدها ثلاث آيات كريمات، تتحدث عن ضرورة «الحُكم» بما أنزل الله تعالى، والحُكم هنا ذهب البعض إلى أنها كلمة عامة، تعني أن يقضي الإنسان في كل أمور حياته، بما قضى الله تعالى وشَرَع، ومن بينها أمور السياسة والحكم، باعتبارها من أهم شؤون الإنسان.

وهناك من أخذها بالمعنى الخاص، المتعلق بأمور السياسة والحكم، ومن بينها سيد قطب في بعض كتبه، مثل تفسيره لـ(**القرآن العظيم**) «في ظلال القرآن»، وكتابه «معالم في الطريق».

قال الله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: ٤٤)، وقال (عز وجل) أيضًا: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة: ٤٥)، وأكد (سبحانه) ذلك المعنى في أكثر من موضع آخر من (القرآن الكريم)، ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (المائدة: ٤٧).

أما الرسول الكريم (ﷺ)، فله العديد من الأحاديث الصحيحة التي تتحدث عن السياسة والحكم، ومن بينها، ما رواه الصحابي الجليل مَعْقِل بن يسار (رضي الله عنه)؛ حين قال: سمعتُ رسول الله (ﷺ) يقول: «ما مِنْ عبدٍ يسترعيه اللهُ رعيَّةً فيموت يوم يموتُ وهو غاشٌّ لرعيَّته إلَّا حرَّمَ اللهُ عليه الجنَّة» (أخرجه مسلمٌ وأحمدُ والبيهقيُّ والدَّارميُّ).

وقال (ﷺ) أيضًا: «نِعْمَ الشَّيءُ الإمارةُ لمن أخذها بحقِّها وحلِّها، وبِئْسَ الشَّيءُ الإمارةُ لِمَنْ أَخَذَهَا بغير حقِّها تكون عليه حسرةً يومَ القيامة» (أخرجه الطَّبرانيُّ وابن حبَّان ورجاله ورجال الصَّحيح)، وعن عبد الله بن عباس (رضي الله عنهما)، أنَّ رسول الله (ﷺ) قال: «من ولِّي شيئًا من أمر المسلمين لم ينظُرُ اللهُ في حاجته حتى ينظرَ في حوائِجَهُم» (أخرجه الطَّبرانيُّ).

بل إن أحاديثه (ﷺ) اقتضت بعد التوجيه الأخلاقيِّ النَّبويِّ الكريم، بضرورة مراعاة الله تعالى في أمور الحكم، تفاصيل عملية إدارة الراعي شؤون حُكمه، بما في ذلك ضرورة التدقيق في اختيار مُوظفي الدَّولة، وذلك في حديث صحيح قال فيه (ﷺ): «مَنْ وَلِيَ من أمر المسلمين شيئًا فأمَّر عليهم أحدًا مُحاباةً فعليه لعنةُ الله، لا يَقْبَلُ اللهُ منه صَرْفًا ولا عدلًا حتى يُدْخِلَه اللهُ جهنَّم» (أخرجه أحمد في مُسنَدِه، والحاكم في المستدرك عن الخليفة أبي بكر الصِّدِّيق (رضي الله عنه)).

وعن عبد الله بن عباس (رضي الله عنهما)، قال: قال رسول الله (ﷺ): «مَنْ تولَّى من أمر المسلمين شيئًا فاستعمل عليهم رجلًا وهو يعلمُ أنَّ فيهم من أَوْلَى بذلك وأعلم منه بكتاب الله وسُنَّة رسولِه فقد خان اللهَ ورسولَه وجميع المؤمنين» (رواه الطَّبرانيُّ).

ويُصدِّق هذا الحديث قولَه تعالى: ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ (القصص: ٢٦)، وفي سُورة (يُوسُف)، يقول (عز وجل): ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ (يوسف: ٥٥)، ففي هاتَيْن الآيتَيْن توجيهاتٌ إلهيةٌ بشأن صفات

من يولِّي المسلمون أمرهم له، ما بين القوة والأمانة، وهي في جانب منها ترتبط بصفة «الحفظ» التي وردت في آية (يُوسُف)، وصولاً إلى صفة العلم.

كما أن الهَديَ النَّبويَّ الشريف حدَّد مهام الحاكم، ومن بينها العدلُ بين أفراد الرعية ونصحُهم.. قال (ﷺ): «ما منْ عبدٍ يسترعيه اللهُ رعيَّةً فلَمْ يُحِطْهَا بنصيحته إلا لم يجد رائحة الجَنَّة» (أخرجه البخاريُّ ومسلم عن الصَّحابيِّ الكريم مَعْقِل بن يسار (رضي الله عنه))، وروى ابن يسار (رضي الله عنه) عن رسول الله (ﷺ) في هذا أيضًا: «مَنْ وَلِيَ أُمَّةً من أُمَّتي قلَّت أو كثُرَتْ فلم يعدلْ فيهم كبَّه اللهُ على وجهه في النَّار» (رواه الطَّبرانيُّ).

الشاهد، أن دولة النُّبوَّة الأولى، ومن خلفها دولة الخلفاء الراشدين، التي سارت على منهاج النُّبوَّة، لم تكن بعيدة تمام البُعد عن الترتيبات المؤسسية والوظيفية لدولة اليوم، فكان دستور المدينة، وكانت السياسة تتم في إطار منهج، لم تزل دول اليوم، التي يتم توصيفها على أنها دول ناجحة، أو متطورة من الناحية المؤسسية، تعتمد على الكثير من أركانه.

بواعث الدراسة والفكرة:

عندما طُرحت قضية التغيير على المجتمعات العربية والمسلمة، طيلة العقود الماضية، والتي وصلت إلى أُوَجِّ تفاعلاتها في الربيع العربي؛ تعددت الخَيارات والبدائل المطروحة على طاولة القوى السياسية والجماهيرية الفاعلة أو القادرة على التأثير والحركة وتحريك الجماهير معها، وعلى رأسها الإسلاميون.

وبغض النظر عن مدى شرعية هذه الخَيارات من الزوايا الدينية، أو القانونية والدستورية، أو مشروعيتِها الجماهيرية، فهناك - وهو ما لا ننكره أو نؤيده في هذا الموضِع - من يدفع باتجاه التغيير من خلال العمل المسلح ضد الدولة، سعيًا إلى إسقاطها.

ولكن هذا اللون من ألوان التغيير - من خلال أدوات راديكالية الطابع - قد يعني تغييرًا لا يتمتع بالشعبية الجماهيرية اللازمة لضمان استقراره؛ فهو يأتي من خلال الصفوة العسكرية، ولذلك قد يكون معبِّرًا عن مصالح فئوية، إلا في حالات

نادرة، عندما يختلط بعد ذلك بالحركة الجماهيرية ومطالبها، كما قد ينتج أنظمةً لا معرفة لها بالعمل السياسي المحترف القادر على توجيه الأمور إلى الوِجهة السليمة؛ وهو ما قد يقود إلى كوارث فيما بعد.

والتاريخ السياسي لعالمنا العربي والإسلامي يخبر بالكثير في هذا الأمر؛ حيث إن الأنظمة العسكرية التي جاءت إلى الحكم بواسطة الانقلابات انتهى مصيرها إلى واحد من ثلاثة احتمالات، إما بهزيمة عسكرية، أو السقوط من خلال انقلاب آخر، كما في العراق وسوريا، أو السقوط من خلال بعض الانتفاضات الجماهيرية، كما في السودان.

ولذلك؛ يؤمن الكثير من القوى السياسية والوطنية في العالم العربي والإسلامي بأهمية ما اصطلِحَ على تسميته بـ«التغيير القاعدي»؛ أي التغيير من خلال الجماهير، ومن خلال الوسائل السلمية اللا عنفية، مهما كان الثمن المدفوع؛ وذلك لأن هذه النوعية من التغيير تحمل في طياتها بعض الاشتراطات اللازمة لنجاح أي حراك تغييريٍّ، ومن بينها، تنويعِ قاعدة تأييد هذا الفعل من جانب مختلف فئات المجتمع، حتى يتم التغيير على النحو المُرضِي والمطلوب من جانب الجماهير.

الأمر الآخر؛ تعميق حِراك التغيير وتوسيع قاعدته في أي مجتمع؛ وهو ما يضمن نظامًا يتمتع بالتأييد فيما بعد، وهو ما يضمن استمراره، وبالتالي حماية ثمرة هذا الفعل لسنوات طويلة مستقبلية، ما دامت القيادات التي أفرزها هذا الفعل الجماهيري ملتزمةً بتحقيق الأجندة التي خرجت لأجلها الجماهير للمطالبة بالتغيير.

كذلك؛ ضمان عدم فقدان تعاطف المجتمع الدولي مع أي نظام جديد يأتي من خلال هذه الوسائل، خاصة أن التغيير من خلال الجماهير والوسائل السلمية - مثل: الانتفاضات الجماهيرية، والعصيان المدني، والاحتجاجات الاجتماعية، وغير ذلك من الصُّور - يأتي في إطار الحقوق المشروعة للمواطنين للتعبير عن آرائهم، ويعني موقفًا للأغلبية يجب أن يُحتَرَمَ.

إلا أنه ثَمَّة بعض المواقف التي تذهب إلى أنه حتى الحراك الجماهيري - على ما يملكه مِن قوة في الفعل والحركة الذاتية - يجب أن يتمتع بتأييد من جانب بعض

مكونـات الدولة أو النظـام الحاكم، وخصوصًا مـا اصطلِحَ على تسـميته بـ«القلب الصّلب» للأنظمة الحاكمة؛ لأن هذه القوى هي أساس قوى التدافع ضد هذه النوعية مـن التغيير، وما لم يتم دمجها فيه؛ فإنها سـوف تسـقطه، كما جـرى في مصر، في مرحلة ما بعد ثورة الخامس والعشرين من يناير ٢٠١١م.

ومـا بـين هـذا وذاك؛ تنوَّعت بوصلة الإسـلاميين، في مرحلة ما بعـد ربيع الثورات العربيـة، فمنهـم من نادى بإصـلاح ما هو قائـم، ومنهم من تحول باتجاه هـدم القائم، وإعادة إصلاحه، ومنهم من تطرف بمواقفه إلى هدم القائم، والتأسيس لنقاط انطلاق «للمشـروع الجهـادي»، فـي أي أرض يسـيطر عليها أصحـاب هذا المشـروع، مع عدم الاعتراف بأي ما يتعلق بواقع الدولة بمعناها السياسـي والقانوني والمؤسسـي؛ وهو ما يخالف مختلف قوانين العمران البشـري، وعلى رأسـها قوانـين التدافع التي توازن بين حِراك البشر وحتى قوى الطبيعة.

نتج عن ذلك الكثير من المشـكلات، والتي أدت إلى إفشـال الثورات الشعبية في بعض البلدان العربية، كما في سـوريا وليبيا، بعد نجاح العديد من القوى في الداخل والخارج، في تحويل الأمر إلى «مواجهة مـع الإرهاب»، و«حرب ضد القوى الظلامية»، بدلًا من القيام بالواجبـات الإصلاحية المطلوبة، وتحقيق الأهداف التي لأجلها خرجت الشعوب إلى الشوارع.

إلا أنه - وبشكل عام - فقد كانت - ولا تزال - قضية الإصلاح، بمختلف مستوياته - السياسـية والاجتماعية، وكذلك على المسـتوى الفكـري والثقافي - هي المكوِّن الأساسـي لطرح الشـعوب التي خرجت إلى الشـوارع، خلال ثورات الربيع العربي، في مشهد شديد الندرة في التاريخ العربي الحديث.

ولقد تبَّنت هذه الجماهير قضية الإصلاح في ظل ما وصلت إليه أحوال الأوطان من تردٍّ على مختلف المسـتويات؛ أدى - هذا التردي - إلى خروج الأمة بأسـرها من السباق الحضاري.

وقـد يبـدو هذا الـكلام - لدى البعض - إنشـائيًّا؛ إلا أنه لن يبـدو كذلك إذا ما علمنا أنه - أي هذا التردي الحضاري - قد أدى إلى مقتل مئات الآلاف في العراق، وفي

أفغانستان، وفي غيرهما من بلدان العالم العربي والإسلامي التي وقعت - بسبب تخلُّفها العلمي والسياسي والاجتماعي والحضاري بشكل عام - تحت الاحتلال الأمريكي في السنوات الأولى من الألفية الجديدة.

هذا عن الاحتلال الغربي المباشر لبلدَيْن عربيين ومسلمين، ولا يشمل ذلك أيًّا مما يتعلق بما تم في القرنَيْن الماضيَيْن، عندما كان الغرب يسرق الثروات ويقتل الأبناء والقادة والمُربِّين، وينشر الفساد والانحلال بين ظهرانيي الأمة، قبل أن يرحل غير مأسوفٍ عليه، ولا يشمل - كذلك نكبة ضياع أجزاء جديدة من الأمة، في (فلسطين)، وفي جنوب السودان، بعد فقدان الأندلس والبقان وشرق أوروبا.

كل هذا وغيره من نزيف في الثروات والأرواح، وضياع الأرض؛ لم يكن ليكون لولا حالة التخلُّف الحضاري التي عليها الأمة، والتي ينبغي العمل على وضع حدٍّ لها.

من خلال هذه المقدمات؛ فإننا أكثر ميلًا إلى تأييد قضية الإصلاح المؤسسي والتشريعي والوظيفي للدولة، ولعل الأوضاع في الكثير من الدول العربية والإسلامية المصنَّفة دولًا فاشلة، مثل باكستان والصومال والسودان واليمن وليبيا - وفق المعايير العالمية الموضوعة في هذا الإطار، سواء معايير الأمم المتحدة للحكم الرشيد، أو المقاييس الموضوعة من جانب معهد «السلام» الأمريكي - تشير إلى أن خَيار إسقاط الدولة ليس بالأمر المغري.

والإصلاح المؤسسي بالمعنى الشامل في الوقت الراهن، ليس وليد اللحظة، والحديث عنه ليس نتاجًا للربيع العربي والارتكاسات التي وقعت له، وإنما تعود الفكرة إلى عقود طويلة مضت، حتى من قبل أن «يخترع» الغرب والأمم المتحدة مصطلح «الحكم الرشيد».

فمُفكِّرو القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين - ومن بينهم الإمام محمد عبده، والمفكر العامِل جمال الدِّين الأفغاني، ومحمد رشيد رضا، وغيرهم من الثائرين على الأوضاع التي كانت تسود الأمة في حينه - عندما طرحوا رؤاهم حول الأزمة الحضارية التي بدأت تتعرض لها الأمة، ومظاهرها في مختلف المستويات، قدَّموا العديد من الرؤى حول الإصلاح المطلوب، تشكِّل في إطارها العام إستراتيجية

متكاملة، تشمل مختلف الجوانب.

ولكن لم يَدُر بخَلد أحدهم أبدًا أن هذه الأوضاع سوف تستمر في تدهورها حتى تصل إلى مستواها الراهن غير المسبوق!

وينطلق هذا الكتاب - في الإطار السابق - من حقيقتَيْن بدهيتَيْن؛ **الأولى**: أن هناك أزمة وجودية تهدد الدولة العربية، تعود إلى عدد من الأمور، التي سوف تناقشها فصول الكتاب المختلفة، بعضها خارجي، يخص ممارسات القوى الاستعمارية الكبرى، والآخر داخلي، يخص ممارسات الدولة والأنظمة نفسها، وأن هذه الأزمة تمس المشروع الحضاري الإسلامي في أكثر من وجه، أهمها كونه البديل الحقيقي المطروح الذي يمكنه معالجة المشكلات القائمة، سواء على المستوى القُطْري أو الأممي العام.

الحقيقة الثانية: أن التيار الإسلامي هو البديل، باعتباره الأكبر والأكثر قدرة على الفعل والحركة، والأكثر تلاؤمًا مع هُوية هذه المجتمعات، مع اختلاف ما يقدمه كل طيف من الأطياف المنضوية أسفل هذا التيار، ولكن المشكلة الأساسية هي كيف يتم تقديم هذا البديل؟!.. وما الأسس التي ينبغي أن ينطلق منها؟!.. هذان هما السؤالان اللذان يسعى الكتاب إلى مناقشتهما.

إن هناك أُسُسًا عدة ينطلق منها المشروع الحضاري الإسلامي، ترتكز على **(القرآن الكريم)** والسُّنَّة النَّبويَّة الشريفة، ممَّا جاء في فِعل النَّبيِّ (ﷺ)، في مرحلتَيْ الاستضعاف والتمكين، بين مكةَ المكرمةِ والمدينة المنورة، وكيف تصرف الخلفاء الراشدون المهديون من بعده، سواء ما يخص المغازي السياسية والمجتمعية لذلك، أو المحتوى الأخلاقي والقيمي له.

وتوضيح هذه الأسس أمر شديد اللزومية، في ظل عدد من الأمور، على رأسها التحولات الحاصلة في البِنية الفكرية والسلوكية لدى جمهور الحركة الإسلامية على النحو الذي تقدم في المدخل، والحرب الإعلامية التي يواجهها المشروع الإسلامي، بكل تبعاتها السياسية والمجتمعية، وكلاهما أضر بالمشروع أمام جمهوره العام، بما عطل صيروراته في هذه المرحلة.

على هذا الأساس؛ يبدأ الكتاب **بفصل أول** تأسيسي بعنوان «**دولة «سايكس**

- **بيكو».. إطار مفاهيمي لازم.. كيف تأسست ولماذا فشلت؟!»**، ويتناول بالشرح والتحليل المفهوم الرئيسي للمحتوى الذي يدور حوله الكتاب، وهو الدولة القومية التي تأسست في المشرق العربي والإسلامي، في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى، والتي تعرف اصطلاحًا بدولة «سايكس - بيكو».

ومبعث البدء به هو أن دولة «سايكس - بيكو»، هي الأساس الواقعي للقضية التي يناقشها الكتاب؛ الموقف الحركي للجماعات والحركات الإسلامية بألوان طيفها، وتنظيراتها الفكرية، إزاء «ظاهرة» الدولة القومية الحديثة.

وهو مهم من أجل فهم واستيعاب ما يرمي إليه الكتاب في صدد معرفة مواقف وسياسات الحركات والمجموعات الإسلامية المختلفة من قضية الدولة والخروج عليها؛ لأن المشكلة ليست في الدولة ذاتها؛ فالإسلام عرف مفهوم الدولة منذ بداياته، بكل أركانها، السياسية والمؤسسية والقانونية، واستعادة «دولة» الخلافة الهدف الرئيسي لكل الحركات والجماعات الإسلامية، بكل ألوان طيفها، حتى السلفية الجهادية.

إنما المشكلة الرئيسية تكمن في دولة «سايكس - بيكو»، ويعود ذلك إلى عدد من العوامل التي سوف تتم مناقشتها، ولكن أهمها، هو أن دولة «سايكس - بيكو» قامت على أنقاض دولة الخلافة ذاتها.

وأهم ما يركز عليه هذا الفصل من الكتاب، كيف نشأت الدولة القومية الحديثة في المشرق، ودور الاستعمار والأنظمة الاستبدادية التي حكمت ما بعد الاستقلال، وكانت إما ملكية وراثية، أو عسكرية فاسدة، في إفشالها، وبالتالي خروج المجتمع ضدها، وشقه عصا الطاعة عليها، وظهور البديل الإسلامي للأنظمة الحالية.

ويقدم هذا الفصل ذلك في مبحثَيْن رئيسيَّيْن، وهما:

- **المبحث الأول:** بذور الأزمة والفشل في اتفاقية سايكس - بيكو.
- **المبحث الثاني:** أنظمة ما بعد «الاستقلال» ودولة الفشل.

الفصل الثاني، يجيب عن تساؤل شديد الأهمية، وهو، ماهية الأسس التي ينبغي أن ينطلق منها المشروع الإسلامي، ولذلك حمل عنوان «**الدِّين والأخلاق وأسس العمران**

الحضـاري عند المسـلمين»؛ حيـث يقدم رؤية لضبـط المفاهيم عند المنتمين للمشـروع الإسـلامي، عند تصديهم للقضايـا المتعلقة بالإصلاح والعمل العـام، وهناك تجاوزات جمَّة لها في الممارسة العامة؛ حتى في الجانب الإعلامي.

فهـو يتضمـن إطارًا فكريًا عامًا ينضوي تحته – بشـكل أو بآخر – مفهوم الدولة كوَحدة للعمران البشري، ومفتاحًا لما بعده من فصول الكتاب.

ومن بين أهم المقولات التي درجت في هذا الفصل، في هذا الإطار، أنه لا يجوز لغير المنتمين إلى أمة التكليف، أو من لا يتبنون المشروع الإسلامي، أن يكونوا ممَّن يعبرون عن هذا المشروع بمكونه الأخلاقي.

ويقدم هذه الرؤية في مبحثَيْن أساسيَّيْن:

- **المبحث الأول:** الدِّين كركيزة أساسية لحضارة الإسلام وسُنَن العمران.
- **المبحث الثاني:** المكوِّن الأخلاقي كأساس لازم للمشروع الإسلامي.

الفصـل الثالـث حمل عنوان «**الدولـة و«فقه» التغيير عند الحركات الإسـلامية.. رؤية تأسيسية**»، ويقدم نظرة عامة على عدد من القضايا التأسيسية المرتبطة بموضوع الكتاب، مثل منطق التغيير في التاريخ الإسلامي، ومدارسه المختلفة.

كمـا يتناول الموقف من الدولة القومية، وتمكين المشـروع الإسـلامي في مرحلة ما بعد الربيع العربي، والتحولات التي طرأت على موقف طائفة من الإخوان المسـلمين والصحويين، بعد الارتكاسات التي حصلت، وما أدى إليه ذلك في صدد تباين مواقف الإسلاميين من الموقف من الدولة.

وللمزيـد مـن التحديد؛ يركز هذا الفصل على موقف هـذه الحركات من الدولة التي لا تقوم بوظائفها، أو الدولة الفاسدة التي لا تلتزم قواعد الحكم الرشيد، وكيف يتـم التعامل معها، فيما بين الإصـلاح وإعادة التأهيل، وبين الهـدم الكامل، ثم إعادة البناء أو التأسيس لكيان آخر جديد، وذلك من خلال ثلاثة مباحث رئيسية، وهي:

- **المبحث الأول:** في منطق التغيير في التاريخ الإسلامي.
- **المبحث الثاني:** الدولة وصيرورات تمكين المشروع الإسلامي بعد الربيع العربي.
- **المبحث الثالث:** الإسلاميون وتنازُع الاتجاهات في الموقف من الدولة القومية.

أما **الفصل الرابع**، فقد كان بعنوان «**الدولة وصور العمران البشري من منظور إسلامي**»، وهو تأصيليٌّ بدوره، فينظر إلى الصورة النموذجية أو المثالية التي رسمها الإسلام لكيفية التعامل مع صور العمران البشري المختلفة، وذلك من خلال قراءة عامة في النصوص، ثم مخصصة في أفكار ابن خلدون؛ فهو هو أول وأهم من قام بتأصيل هذه القضايا في إطار تأسيسه علم الاجتماع وعلم الاجتماع السياسي، الذي تعلمه الغرب بأكمله من ورائه.

ويتناول هذا الفصل ذلك في مبحثَيْن رئيسيَّيْن أيضًا، وهما:

- **المبحث الأول:** الدولة والتأصيل الإسلامي لصور العمران البشري.
- **المبحث الثاني:** قراءة في أفكار ابن خلدون عن الدولة والخلافة والعمران.

ثم **خاتمة** يحصد فيها الكتاب، ثمرته، ويقدم فيها رؤية عامة للإصلاح، على الأصول التي قامت عليها الدولة الأولى، والمشروع الحضاري الإسلامي في صورته النقية، في وقت دولة الخلافة الراشدة.

....

وفي الأخير؛ فإن أهمية هذه القضية التي يناقشها الكتاب، يكفي فقط أن نشير فيها، إلى أن مصير العالم العربي والإسلامي في الوقت الراهن، سوف يتحدد بناء على صراع المشروعات الثلاث التي يتضمنها محتواه، بكل ما يرتبط بذلك من قضايا أخرى، ومن بينها حدود الدول القائمة، وبالتالي، تحالفات وصراعات جديدة، في مقابل تحديد مصير تحالفات وصراعات قديمة، وبقضية وجود «إسرائيل» والمشروع الصهيوني ذاته، الذي يتحالف مع مشروعات إقليمية أخرى قائمة ضد العرب السُّنَّة، ويتصارع مع أخرى، والموقف من (الجهاد) ضد «إسرائيل» والمشروع الصيهوني؛ باعتبار وضع بعض الحركات السلفية الجهادية هذه المسألة في مرتبة تالية لقتال الأنظمة القائمة، وهو - كل هذا - ما يعني - ببساطة - تحديد مصائرنا جميعًا!.





الفصل الأول

دولة «سايكس - بيكو».. إطار مفاهيمي لازم

كيف تأسست، ولماذا فشلت؟!

«.. مع اندلاع ربيع الثورات العربية، ظهر أكبر و«أخطر» تحدٍّ أمام دولة «سايكس بيكو»، مع سقوط الدولة فعليًا، بالمعنى الوظيفي والمؤسسي، وليس بالمعنى السياسي والقانوني، في عدد من البلدان العربية، وهي تحديدًا: (ليبيا، والعراق، وسوريا)، وظهور البديل، وهو مجموعات السلفية الجهادية المسلحة، التي لها تصور مختلف تمام الاختلاف عن الدولة، والذي يتلخص في عدم الاعتراف بإطار الدولة القائم، بمختلف جوانبه، السياسية والقانونية والمؤسسية، والعمل على هدمه، وإقامة البديل، ويتمثل بديل هذه المجموعات في إقامة إمارات إسلامية محدودة الكيانات في الغالب، تتأسس بداخلها سلطة محدودة بدورها، على محدودية خبرة قياداتها، تعمل على إدارة شؤون الجماعة البشرية الموجودة في داخلها»

مدخل:

في ظل التطورات الكبيرة التي حاقت بالمشرق العربي في السنوات الأخيرة، ومع بزوغ عوامل تهديد حقيقية للدولة القومية العربية الحديثة، التي ظهرت بعد خروج الاستعمار الغربي المباشر؛ فزع القوم في عالمنا العربي، خشية «انهيار» الدولة بعد فشلها، بينما هي في حقيقة الأمر قد وُلِدت فاشلة، وتحمل بذور فنائنا.

ويقول الكاتب والصحفي اللبناني غسَّان العياش في وصف حالة القوم هذه: «مَن كان يتصور أن احتمال سقوط اتفاقية «سايكس بيكو» يمكن أن ينشر الهلع في المنطقة، فقد وُصف هذا الاتفاق، على مدى قرن من الزمن، بأنه «مؤامرة خطيرة» رمت إلى تقاسم النفوذ الاستعماري في بلادنا وتحطيم أمل العرب بالوحدة»[١٠].

ويضيف أن «الهلع مُبرَّر والمخاوف مشروعة؛ لأن إرهاصات المستقبل في المشرق العربي تهدد بما هو أدهى وأشد هولاً من التقسيم الاستعماري للبلاد العربية، الذي تم على أساس اتفاقية سايكس - بيكو، بل إن المنطقة قد تتعرض للتفتيت من دون المساس بحدود الدول التي نشأت في ظل الانتدابين الفرنسي والبريطاني».

ولكن هناك قصورًا كبيرًا في فَهم الأزمة الراهنة التي تواجهها الدولة العربية بالمعنى السياسي والقانوني، ويهدد بقاءها، ويتعلق هذا القصور بالسبب الذي يطرحه البعض كعامل لانهيار الدولة أو ربما اختفائها.

فغالبية التقديرات تشير إلى أن تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام «داعش»، ومن نحا نحوه من تنظيمات السلفية الجهادية المسلحة الأخرى، هو السبب الذي قد يقود إلى تفكك وتحلل الدولة في المشرق العربي، وخصوصًا مع امتلاك بعضها قاعدة تصلح لتأسيس دولة فعلاً.

فعلى سبيل المثال؛ فإن «داعش» تمتلك من مقومات الدولة بالمعنى العلمي، الكثير، فمكونات الدولة، هي: الإقليم أو الأرض، والشعب، والحكومة، والسيادة، وهو شرط أضافه جان بودان في كتاباته عن الدولة.

---

(١٠) العياش، غسان: **لا حاجة لإسقاط "سايكس بيكو"**، "السفير" اللبنانية، ١٩ يونيو ٢٠١٤م.

والعناصر الأربعة متوافرة حاليًا في المنطقة الجغرافية التي تسيطر عليها «داعش» في سوريا والعراق، وخصوصًا بعد سيطرتها على حقول نفط وغاز مهمة في كلا البلدَيْن، وخط الغاز الذي يحمل النفط العراقي إلى ميناء جيهان التركي؛ حيث يتم تصديره من هناك.

ولم يتبقَ لها سوى الاعتراف القانوني الدولي، حتى تصبح فاعلًا دوليًا معترفًا به، وحتى هذا الاعتراف - وفق القانونيين - ليس شرطًا لقيام الدولة؛ لأنها قائمة على أرض الواقع، وبالتالي؛ فهي تتحكم في موارد ومساحات من الأرض، تلزم الآخرين بالتواصل معها، وهو ما يُعرف لدى المتخصصين بـ «De facto»؛ ولذلك خصص القانون الدولي جزءًا مهمًا منه، وهو النظام القنصلي للتعامل مع مثل هذه الكيانات، التي تنشأ على أرض الواقع، ولا يتم الاعتراف بها، مع ضرورة ذلك في حالات المرور البرئ، التجاري والمدني عبر أرض أو أجواء مثل هذه الكيانات(١١).

وهناك موقف يوضح ذلك، تتواتره كتب السياسة العربية الحديثة؛ فتروي موقفًا جمع بين الرئيس العراقي الراحل صدام حسين مع الرئيس الحالي لإقليم كردستان العراق، وزعيم الحزب الديمقراطي الكردستاني مسعود البرزاني، في مطلع التسعينيات الماضية، حول مطالب الأكراد.

كان صدام واضحًا في حديثه؛ حيث أكد - وقتها - لبرزاني استعداد بغداد قبول بعض مطالب الأكراد؛ إلا كركوك، لأنها قاعدة تصلح لأن تؤسس دولة، بسبب ما فيها من مقدرات وإمكانات؛ على رأسها النفط.

الآن «داعش» من حِراكها العام، يتضح أن لها التفكير ذاته، وهي تسعى للسيطرة

---

(١١) تكلمنا بالتفصيل في هذه الجزئيات في بعض مواضع كتابنا السابق، "**دولة على المنحدر**"، من إصدار مركز الإعلام العربي، في أكثر من موضع، وللمزيد في هذا، طالع:

- الخطيب، محمد فتح الله (وآخرون): **مبادئ العلوم السياسية، الكتاب الثاني: النظم السياسية**، (القاهرة: دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، ص: ٢١١ - ٢٥٨). وانظر أيضًا:

- إسماعيل، محمود: **المدخل إلى العلوم السياسية**، (القاهرة: دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٩١م، ص: ٥٥ - ٥٧).

على مكامن غازية ونفطية هي الأهم في سوريا والعراق؛ وبالتالي في العالم.

وتعود الأزمة الراهنة التي تواجهها دولة «سايكس - بيكو»، تعود إلى مجموعتَيْن أساسيَّتَيْن من الأسباب والعوامل، وما «داعش»، وما يحدث في ليبيا وسوريا والعراق وغيرها من البلدان العربية، ممن تعرف ظاهرة فشل وانهيار الدولة، إلا نتيجة لهاتَيْن المجموعتَيْن من الأسباب.

المجموعة الأولى: هي طبيعة الظروف المنشئة للدولة القومية في المشرق العربي؛ حيث لم تراعِ اتفاقية «سايكس - بيكو»، والسلوك الاستعماري بشكل عام، في المنطقة، والذي أفرز الواقع الجيوسياسي الحالي لها، المجموعة الثانية: هي ممارسات الدولة التي نشأت، والتي احتوت العديد من المظالم التي أدت إلى ارتكاس الجماعة البشرية العربية إلى أصولها الأصغر، التي كانت تحتويها من قبل، مثل العشيرة.

وتعود أهمية فهم الإطار التاريخي والسياسي لدولة «سايكس - بيكو»، منذ تأسيسها، وحتى الآن، في أنه الإطار الحاكم لفَهم موقف كل من الحركات والجماعات الإسلامية من قضية الدولة في الوقت الراهن.

فهذه الحركات والجماعات ينطلق من تفسيره وفهمه الخاص للشريعة الإسلامية، وبالتالي يتحرك وفق هذا الفهم إزاء الظواهر المحيطة به، ودولة «سايكس - بيكو»، هي الظاهرة التي يتم دراسة موقف الحركات الإسلامية منها، وليس الدولة بشكل عام؛ حيث كانت البديل الذي أسسه المستعمِر لدولة الخلافة الإسلامية الجامعة.

ويرتبط بذلك الخلفيات التي نشأت في إطارها الدولة القومية الحديثة في المشرق العربي، وكيف قاد الاستعمار إلى هذا الوضع الذي نعيش فيه في الوقت الراهن، ثم يقدم رؤية حول كيف رسمت أنظمة ما بعد الاستقلال الواقع السياسي والمجتمعي لدولها، بشكل يخالف طبيعتها واعتبارات العدالة، و- بالتالي - الاستقرار، البدهية؛ مما أدى إلى الوضع الراهن.



المبحث الأول: بذور الأزمة والفشل في اتفاقية سايكس - بيكو

«إن فرنسا وبريطانيا مستعدتان أن تعترفا وتحميا دولة عربية برئاسة رئيس عربي في المنطقتين «أ» (داخلية سوريا) و«ب» (داخلية العراق) المبينة في الخريطة الملحقة بهذا الاتفاق. يكون لفرنسا في منطقة (أ) ولإنكلترا في منطقة (ب) حق الأولوية في المشروعات والقروض المحلية، وتنفرد فرنسا في منطقة (أ) وإنكلترا في منطقة (ب) بتقديم المستشارين والموظفين الأجانب بناء على طلب الحكومة العربية أو حلف الحكومات العربية.

يباح لفرنسا في المنطقة الزرقاء (سوريا الساحلية) ولإنكلترا في المنطقة الحمراء (منطقة البصرة) إنشاء ما ترغبان به من شكل الحكم مباشرة أو بالواسطة أو من المراقبة، بعد الاتفاق مع الحكومة أو حلف الحكومات العربية.

المادة الثالثة: تنشأ إدارة دولية في المنطقة السمراء (فلسطين)، يعين شكلها بعد استشارة روسيا وبالاتفاق مع بقية الحلفاء وممثلي شريف مكة».

بهذه المواد الثلاث الأولى من اتفاقية «سايكس - بيكو»[١٢]؛ حددت القوى الاستعمارية الكبرى في ذلك الحين مصير المشرق العربي، ومنطقة الشرق الأوسط الكبير بأكملها، الممتدة من آسيا الوسطى شرقًا، وحتى المغرب العربي غربًا.

تم تكريس الأوضاع التي أطَّرَتْها الاتفاقية، من خلال اتفاقية أخرى هي اتفاقية «سيفر»، ثم في مؤتمر سان ريمو، المنعقد عام ١٩٢٠م، والذي عُقِدَ ردًا على مقررات المؤتمر السوري العام، في الثامن من مارس من العام ذاته.

وعلى أهمية هذه التجربة - المؤتمر السوري العام - والتي كان لا مثيل لها في التاريخ السياسي العربي الحديث والمعاصر؛ فإنه من الأهمية بمكان إلقاء بعض الضوء عليها، ولأنها كذلك استتبعت رد فعلٍ من القوى الاستعمارية الكبرى، كان من نتاجه أوضاع ظلت تأثيراتها وترتيباتها حتى الآن.

---

(١٢) /http://ssnp.net/content

نصت مقررات المؤتمر على إعلان استقلال سوريا بحدودها الطبيعية، استقلالاً تامًا، بما فيها (فلسطين)، ورفض ادعاء الحركة الصهيونية العالمية في إنشاء وطن قومي لليهود في (فلسطين)، والذي تكرست إجراءاته العملية على الأرض بصدور وعد بلفور، في نوفمبر من العام ١٩١٨م، والذي فيه تعهدت بريطانيا بدعم مشروع تأسيس وطن قومي لليهود في (فلسطين).

كما تم إنشاء حكومة مسؤولة أمام المؤتمر، الذي تم تأسيسه كمجلس تمثيلي نيابي، وكان يضم ممثلين انتخبهم الشعب في سوريا ولبنان وفلسطين، وتنصيب الأمير فيصل بن الحسين ملكًا على البلاد، في إطار ملكية دستورية، وهي خطوة اعتُبرت مع سلسلة أخرى من الإجراءات التي رفضتها بريطانيا وفرنسا، بمثابة نموذج سياسي تقدمي لم يعرفه المشرق العربي والإسلامي من قبل.

تشكلت وقتها في سوريا حكومة برئاسة رضا باشا الركابي، وضمت سبعة من الوزراء، وكانت نموذجًا لحكومة حكماء؛ حيث ضمت مفكرين كبارًا مثل: فارس الخوري، وساطع الحصري، ولم يكن الملك المسؤول الأول عن أمور السياسة والحكم، بل أصبح ذلك منوطًا بوزارة مسؤولة أمام المؤتمر السوري.

كما تم تشكيل لجنة لوضع الدستور برئاسة هاشم الأتاسي، فوضعت مشروع دستور من ١٤٨ مادة.

رفضت لندن وباريس كل ذلك، وقالت إن مصير الأمم العربية غير المستقلة لم يزل في يد مؤتمر السلم الدولي المنعقد في فرساي، لتصفية آثار الحرب العالمية الأولى.

تبع ذلك، انعقاد مؤتمر للمجلس الأعلى للحلفاء في لندن، في فبراير من العام ١٩٢٠م، ثم عقد المجلس مؤتمرًا آخر، في مدينة سان ريمو الإيطالية، بين التاسع عشر والخامس والعشرين من أبريل من العام نفسه، للبحث في شروط الحلفاء للصلح مع تركيا طبقًا لمعاهدة «سيفر»، والمصادقة عليها بعد إعلان سوريا استقلالها.

وقد بحث المؤتمر في معاهدة «سيفر» التي رسمت مستقبل المنطقة العربية التي تضم العراق وسوريا الكبرى، بما فيها لبنان، وفلسطين وشرق الأردن، والتقسيمات

والانتدابات التي سيتم الإعلان عنها رسميًا من خلال عصبة الأمم؛ بحسب مصالح الحلفاء.

بموجب ذلك؛ تم تقسيم سورية الكبرى، إلى أربعة أقسام: سوريا، ولبنان، والأردن، وفلسطين، وتم وضع سوريا ولبنان تحت الانتداب الفرنسي، وفلسطين والأردن تحت الانتداب البريطاني، بالإضافة إلى العراق، مع التزام الحكومة البريطانية بوعد بلفور.

وقد تسبب وضع (فلسطين) تحت الانتداب البريطاني، في اندلاع صدامات واسعة بين اليهود والعرب في مدينة (القدس).

وتبعًا لذلك الوضع الذي أسسته هذه الاتفاقيات والقرارات؛ دارت الحلقات المختلفة للعلاقات الإقليمية وتفاعلاتها الدولية، طيلة نحو مئة عام، بمختلف أشكالها، التعاونية والصراعية، وتحددت مصائر أمم وشعوب بأكملها، في إطار هذه الأوضاع والترتيبات التي رسمتها هذه الاتفاقية.

الخريطة رقم (١)[١٣]

مناطق النفوذ الاستعماري في المشرق العربي بموجب اتفاقية «سايكس - بيكو»

وبقفزة مباغتة في الزمان والمكان؛ لم تتعرض دولة «سايكس - بيكو» إلى اختبار حقيقي طيلة العقود الماضية، مع ضرورة الوضع في الاعتبار أن هناك شقَّيْن أساسيَّيْن يجب أن يكونا في الذهنية عند الحديث عن دولة «سايكس - بيكو»، في العالم العربي، وبالتبعية في العالم الإسلامي، مع كون الدول التي نشأت بعد خروج

(١٣) http://ouregypt.files.wordpress.com

الاستعمار المباشر من بين ظهرانيي الأمة، غالبيتها تم ترسيم حدودها على النحو نفسه الذي تم به رسم حدود دول المشرق العربي في ذلك الحين، عام ١٩١٥/١٩١٦م.

الشِّق الأول: أن «سايكس – بيكو» عندما أسست الدولة القومية الحديثة في المشرق العربي؛ لم تأتِ بشكل جديد من أشكال الفاعلين السياسيين؛ حيث يعرف العالم صورة الدولة القومية، باعتبارها الفاعل السياسي الدولي الوحيد المعترف به، بعد صلح ويستفاليا عام ١٦٤٨م، ثم الرئيسي بعد ظهور الهيئات والمنظمات الدولية، عقب مؤتمر «فيينا» المنعقد في الفترة من نوفمبر ١٨١٤ وحتى يونيو ١٨١٥م.

وفي حقيقة الأمر؛ فإن الكثير من المؤرخين لا يرون أن الدولة القومية على النحو الذي نعرفه في وقتنا الحاضر، وإنما تم التأسيس الحقيقي لها في مؤتمر «فيينا» الذي عقدته الدول الأوروبية برعاية المستشار النمساوي في ذلك الحين، كليمنس فون ميترنيخ، وكان هدفه تسوية الأوضاع التي نتجت عن الثورة الفرنسية والحروب التوسعية التي خاضها نابليون بونابرت في أوروبا، وتفكك الإمبراطورية الرومانية المقدسة.

أدى هذا المؤتمر إلى إعادة رسم الخريطة السياسية للقارة الأوروبية على النحو المعروف حاليًا إلى حد كبير؛ حيث وضع حدود فرنسا وهولندا، ودوقية نابليون في وارسو، وحدود ولايات نهر الراين والمقاطعة الألمانية في ساكسونيا وعلى الأراضي، والتي اتحدت بعد ذلك بعدة عقود، وكونت ألمانيا في سبعينيات القرن التاسع عشر، على يد بسمارك، وكذلك الولايات الإيطالية التي وحدها غاريبالدي وماتزيني، في الفترة نفسها تقريبًا.

وعلى غرار «سايكس – بيكو»، أو أن ساسة فرنسا وبريطانيا قد استلهموها فيها، أسس مؤتمر «فيينا» لمناطق نفوذ لكل من فرنسا والنمسا وروسيا وبريطانيا.

أسس المؤتمر لأمر مهم في الدبلوماسية الدولية والقانون الدولي العام فيما بعد، وهو ما يُطلق عليه التنظيم الدولي، أو المؤسسات الدولية التي أصبحت الفاعل الدولي الأساسي بجانب الدول القومية على صعيد السياسة العالمية، فظهرت أولاً عُصبة الأمم، عام ١٩٢٠م، ثم الأمم المتحدة، عام ١٩٤٥م.

وكما أسس مؤتمر «فيينا» الذي انتهى قبل هزيمة نابليون الأخيرة في ووترلو، ببضعة أيام، في ١٨ يونيو ١٨١٥م، واقعًا جديدًا في أوروبا، وجعل مناطق نفوذ للدول الكبرى، وقسَّم تَرِكَة الإمبراطورية الرومانية المقدسة؛ فإن اتفاقية «سايكس - بيكو»، أسست الوضع ذاته، ولكن في المشرق العربي، مع تقسيم تَرِكَة الدولة العثمانية.

الشق الثاني في دولة «سايكس - بيكو» العربية، يتعلق بطبيعة المناطق والتخوم التي ضمتها الحدود السياسية الحديثة للدولة الوليدة في العالم العربي.

تجربة مؤتمر «فيينا» عام ١٨١٥م، والذي أسس للدولة القومية الحديثة في أوروبا، راعت عند رسم الحدود السياسية القاطعة بين كل كيان وآخر، أن يضم كل كيان منها مجموعة متمايزة عرقيًا ودينيًا.

ويعود ذلك إلى رغبة ملحة لدى القادة الأوروبيين لضمان الاستقرار والهدوء في القارة العجوز، وكان ذلك إدراكًا منهم لأسباب الحروب الدينية والحروب التي دامت أزيد من ثلاثة قرون، والحروب النابليونية التي عقد المؤتمر لأجلها.

فهذه الحروب نتجت عن اختلاط قوميات متمايزة دينيًا ومذهبيًا، وعدم وجود كيانات سياسية تضم كلاً منها معًا، وتسعى إلى إدارة علاقاتها مع الكيانات الأخرى، مع اضمحلال الدور السياسي الجامع والجبري للدولة الرومانية في ترتيب العلاقات وتوزيع المصالح، فما بين هذه الكيانات.

كما كان غياب الحدود السياسية القاطعة بين كل كيان وآخر كان موجودًا في ذلك الحين، مبعثًا لطموحات البعض للاستيلاء على بعض الأراضي المتاخمة؛ بسبب ما فيها من خيرات وموارد، كالأنهار أو المواد الخام المعدنية، مثل إقليم السوديت بين ألمانيا وتشيكوسلوفاكيا، والألزاس واللورين بين ألمانيا وفرنسا.

وعندما تمت مخالفة تلك القاعدة، بعد إعادة ترسيم الحدود السياسية لأوروبا عقب الحربَيْن العالميتَيْن الأولى والثانية؛ اندلعت نزاعات كانت أخطر وأكثر دموية من غيرها من الصراعات الدولية في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، على النحو الذي جرى في البلقان بعد تفكك يوغوسلافيا.

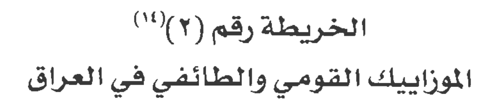
«سايكس - بيكو» لم تراعِ في ترسيمها الحدود في المشرق العربي هذه التمايزات، وأسست لكيانات تحمل في طياتها بذور الشقاق والفتنة من ناحيتَيْن.

الناحية الأولى: أن هذه الكيانات التي أسستها «سايكس - بيكو»، تتداخل فيها العديد من المكونات العرقية والدينية، المذهبية والطائفية، وبدا ذلك أوضح ما يكون في حالات العراق وسوريا الكبرى؛ حيث تضم بلدان هذه المناطق «موزاييك» حقيقيًّا من القوميات الصغرى، والديانات والمذاهب والطوائف، بل تتقاطع فيما بين بعضها البعض.

فعلى المستوى القومي هناك العرب وغير العرب، مثل ذوي الأصول الفارسية والأكراد والصابئة والتركمان وذوي الأصول الآشورية، وغير ذلك، أما على المستوى الديني فهناك المسلمون والمسيحيون، وبداخل كل ديانة، هناك الكثير من التمايزات المذهبية، كالسُّنَّة والشيعة والدروز في أوساط المسلمين، وهناك الكاثوليك والأرثوذكس والأرمن، وغير ذلك من الطوائف المسيحية.

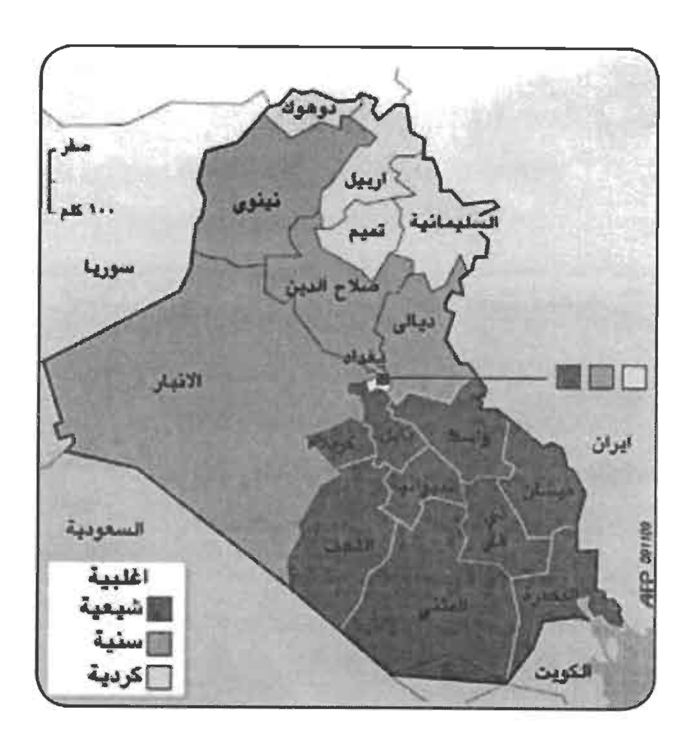
ثم تتقاطع هذه التمايزات فيما بينها، فهناك سُنَّة من العرب وغير العرب؛ حيث الأكراد بالكامل من السُّنَّة، وهناك شيعة عرب، ومن غير ذوي الأصول العربية، من الفرس وغير الفرس.

هذا «الموزاييك» تم جمعه في كيانَيْن أساسيَّيْن، العراق بحدوده الحالية، وسوريا الكبرى، التي انفصلت وتحولت إلى سوريا ولبنان عام ١٩٤٣م.



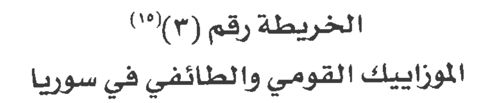
الخريطة رقم (٢)[١٤]

الموزاييك القومي والطائفي في العراق



---

(١٤) http://www.alarab.co.uk/?id=24071



الخريطة رقم (٣)[١٥]
المزاييك القومي والطائفي في سوريا



في المقابل؛ تم سلخ بعض المناطق التي كانت جزءًا من الكيانات الإدارية لهذه المناطق ضمن حدود الدولة العثمانية، مثل الكويت، التي تحولت إلى دولة مستقلة، ولواء الإسكندرونة، الذي تم سلخه من سوريا، وضمه إلى تركيا.

هذه الأوضاع، أسست للعديد من التوترات الإقليمية، وهناك الكثير من

(١٥) https://www.cia.gov/library/publications
وطالع أيضًا: http://alossaily.wordpress.com

الدراسات والكتابات الموثوقة التي تؤكد أن هذا الوضع كان مقصودًا من جانب القوى الاستعمارية لخلق عوامل توتر دائم تمنع قيام علاقات إيجابية منتِجة بين الدول العربية وبعضها البعض، قد تقود يومًا ما إلى شكل من أشكال التكامل أو الوحدة، أو على الأقل توحيد المواقف فيما بينها.

ومع اندلاع ربيع الثورات العربية، ظهر أكبر و«أخطر» تحدٍّ أمام دولة «سايكس - بيكو»، مع سقوط الدولة فعليًا، بالمعنى الوظيفي والمؤسسي، وليس بالمعنى السياسي والقانوني، في عدد من البلدان العربية، وهي تحديدًا: (ليبيا، والعراق، وسوريا)، وظهور البديل، وهو مجموعات السلفية الجهادية المسلحة، التي لها تصور مختلف تمام الاختلاف عن الدولة، والذي يتلخص في عدم الاعتراف بإطار الدولة القائم، بمختلف جوانبه، السياسية والقانونية والمؤسسية، والعمل على هدمه، وإقامة البديل.

ويتمثل بديل هذه المجموعات في إقامة إمارات إسلامية محدودة الكيانات في الغالب، تتأسس بداخلها سلطة محدودة بدورها، على محدودية خبرة قياداتها، تعمل على إدارة شؤون الجماعة البشرية الموجودة في داخلها.

والتصور المستقبلي لدى هذه المجموعات، أن تتمدد هذه الظاهرة - ظاهرة الإمارات الإسلامية - وتتحد مع بعضها البعض دولة واحدة تطبق الشريعة الإسلامية - بفَهم هذه الجماعات - تعلن بعدها دولة خلافة إسلامية جديدة.

هذا التحدي أثار الكثير من الملاحظات والتساؤلات حول مستقبل دولة «سايكس - بيكو» وإمكانية «صمودها» أمام هذا التحدي الذي تمثله أطراف لا تعترف من الأصل بمبدأ الدولة القومية، على أية صورة من صورها، وتعلن - صراحة - أن أهدافها لا تتعلق بأي شكل من أشكال الإصلاح السياسي أو المؤسسي للدولة، وإنما لا تعترف من الأصل بهذا الكيان، الذي أسسه الاستعمار، وعلى أنقاض دولة (الخلافة الإسلامية)، وتسعى إلى هدم السلطة الممثِّلة للدولة.

هذا التحدي لم يسبق له أن ظهر، وحتى عندما ساد المشروع القومي العروبي العالم العربي، كان الأساس الذي ينطلق منه لتحقيق الوَحدة العربية، هو الدولة القائمة، وهو منطق الإخوان المسلمين ذاته في مشروعهم الإصلاحي لتحقيق (الخلافة

الإسلامية) على النحو المبيَّن في رسائل حسن البنا التي جاء فيها ذلك.

ويشرح الكاتب الأمريكي سكوت أندرسون[١٦]، الوضع الذي طرأ على دولة «سايكس - بيكو» بعد الربيع العربي؛ حيث يذهب إلى ما ذهبنا إليه من أن بذور مشاكل الفترة الراهنة موجودة منذ عقود طويلة؛ في عملية تأسيس الكيانات السياسية القائمة نفسها، فيقول إن الأزمة في العراق وسوريا تعود في جذورها لزمن ليس قريبًا، ولكن الجديد فيها أنه الآن من غير الممكن تغيير مجرى الأحداث التي ستفضي إلى تغيير جذري في خريطة الشرق الأوسط، بالشكل الذي نعرفه الآن.

وفي حقيقة الأمر؛ فإنه صادق فيما يقوله حول تغيير خريطة الشرق الأوسط السياسية، فهناك انقسامات الآن في العراق بين السُّنَّة والشيعة والأكراد، والأكراد تقريبًا يتحركون كدولة مستقلة، وفيما تم فصل جنوب السودان عن الوطن الأم، فيما تواجه ليبيا سيناريو «البلقنة»، وانقسمت واقعيًّا إلى ثلاث دويلات، بداخل كل منها «إمارات» تسيطر على كلٍّ منها ميليشيات مسلحة.

وفي سوريا، مزقت الحرب الأهلية، الأمة السورية إلى أجزاء يسيطر نظام الرئيس السوري بشار الأسد على جزء منها، بينما تسيطر المعارضة المسلحة على أجزاء أخرى، وحتى الأجزاء التي تسيطر عليها المعارضة، منقسمة إلى مناطق مغلقة على نفسها؛ حيث يسيطر الجيش السوري الحر، الذي يمثل المعارضة المدنية العلمانية، بينما تسيطر فصائل الجبهة الإسلامية على جزء، وتنظيم دولة العراق والشام الإسلامية «داعش» على جزء آخر، مع وجود طرح داخل الأقلية العلوية «الحاكمة» في سوريا، لترك الدولة، وإقامة دولة للعلويين غرب البلاد؛ حيث كثافاتهم الأكبر.

ولكن كيف وصلنا إلى هذا؟.. يطرح أندرسون هذا السؤال، ويجيب عليه بالقول إنه من الأهمية بمكان نظرة على خريطة المنطقة أثناء الإمبراطورية العثمانية؛ فللحفاظ على السلم والتنوع في المناطق التي تتبعها، لجأ السلاطين العثمانيون

(١٦) أندرسون، سكوت: **لماذا ستتغير الحدود؟ كيف ستسقط سايكس - بيكو؟ ليبيا وسوريا والعراق؟ وماذا عن الأردن؟**، موقع "سي. إن. إن بالعربية"، ٢٢ يونيو ٢٠١٤م، **للمزيد طالع:**

http://arabic.cnn.com/middleeast

إلى نظام ذكي جدًا - والوصف لأندرسون - اسمه النظام «المِلّي»، الذي يلزم تلك المناطق بالولاء للباب العالي ودفع الضرائب، مقابل أن تحافظ تلك المناطق على حكم بنفسها، وهي التي تمتاز بتنوع أعراقها وطوائفها.

كان من المقرر أن تنضم هذه المناطق بأكملها إلى دولة عربية واحدة، تجمع هذه الأشتات كما فعلت الإمبراطورية العثمانية، بموجب وعود فرنسا وبريطانيا في حينه للشريف حسين بن علي الهاشمي، من أجل أن يطلق ثورة عربية كبرى ضد الأتراك الذين كانوا قد بدؤوا في السيطرة على الحكم في البلاط العثماني بالفعل، من أجل إضعاف موقف الدولة العثمانية خلال الحرب العالمية الأولى، بعد انضمام العثمانيين إلى محور ألمانيا/ إمبراطورية النمسا - المجر، ضد التحالف الغربي الذي ضم بريطانيا وفرنسا.

ولكن اتفاقية «سايكس - بيكو» لم تراعِ ذلك، وكانت النتيجة أن أقيمت دويلات هشة صغيرة للهاشميين من آل الشريف حسين في إمارة شرق الأردن وسوريا والعراق، وتم طرد الهاشميين بعد ذلك من سوريا، على يد الفرنسيين عام ١٩٢٠م، بعد هزيمتهم في معركة ميسلون أمام القوات الفرنسية[١٧]، ثم من شبه الجزيرة العربية على يد عبد العزيز آل سعود، في العام ١٩٢٤م، وتم تأسيس الدولة السعودية الثالثة في شبه الجزيرة العربية في الفترة من العام ١٩٢٧م وحتى العام ١٩٣٢م.

إذن تكوُّن الدولة القومية العربية في المشرق، ضمن استحقاقات اتفاقية سايكس - بيكو، جزءًا من حراك آخر أوسع، إقليمي ودولي، تشكلت بموجبه خريطة العالم الجيوسياسية بأكملها، نتيجة للحرب العالمية الأولى؛ حيث اختفت دول كبرى إمبراطورية، مثل الدولة العثمانية وإمبراطورية النمسا - المجر، وظهرت إلى الوجود دول أخرى، مثل تشيكوسلوفاكيا التي كانت أحد أهم أسباب اندلاع

(١٧) توجه فيصل الأول بن الحسين، الذي كان قد تولى حكم سورية الكبرى بعد ذلك إلى العراق، فيما "أقنع" البريطانيون أخاه عبد الله الأول بن الحسين، وهو ذاهب على رأس جيش لنجدة فيصل الأول في سوريا، بالبقاء في عمَّان، وإقامة إمارة باسم إمارة شرق الأردن، يكون هو حاكمًا عليها.

الحرب العالمية الثانية التي غيرت بشكل كامل أيضًا، خريطة الإقليم والعالم الجيوسياسية، كما هي قوانين مثل هذه الحوادث الكبرى.

وبالعودة إلى المنطقة العربية في تلك اللحظة التاريخية الفارقة؛ سوف نقف أمام عدد من المفارقات المهمة التي يجب وضعها في الاعتبار عند مناقشة عوامل أزمة وفشل دولة «سايكس - بيكو» في المشرق العربي.

من بين أهم هذه المفارقات؛ عملية «تكوين» الدولة العراقية نفسها، فبطبيعتها كدولة استعمارية، فإن بريطانيا عملت خلال إعادة رسم خريطة وتحالفات المنطقة، على تحقيق مصالحها، بغض النظر عن مصالح الدول والكيانات الموجودة.

ففي مفاوضات بريطانيا الأولى مع الأمير الحسين بن علي؛ طلب البريطانيون «ترتيبات إدارية خاصة» في المناطق الجنوبية في بلاد ما بين النهرَيْن (العراق)[١٨]؛ حيث تم اكتشاف النفط.

ولكن، ومع نهاية الحرب العالمية الأولى؛ تم اكتشاف النفط في شمال العراق أيضًا. وبما أنه لم يكن لا البريطانيون ولا الفرنسيون على استعداد حقيقي لمنح الشريف الحسين بن علي دولة عربية كبرى تشمل بلاد الشام وشبه جزيرة العرب، ضم البريطانيون المناطق الثلاثة، شمال ووسط وجنوب بلاد الرافدين، وكانت تتمتع بحكم شبه ذاتي، في منطقة واحدة، أسمتها بالدولة العراقية.

الحال نفسها قامت بها فرنسا مع سوريا الكبرى؛ حيث تم التأسيس لدولة واحدة تضمن مناطق النفوذ الفرنسية بموجب اتفاقية «سايكس - بيكو»، انفصلت إلى دولتَيْن، سوريا ولبنان، عام ١٩٤٣م.

تأسست أزمات عدة في هذه المناطق، ولكن كان وجود الاستعمار حاكمًا لمنع ظهورها؛ حيث كان الاهتمام الأكبر منصبًا على طرد المستعمرين، بجانب أن المشروعات الكبرى التي تثير أزمات في المنطقة حاليًا - وعلى رأسها المشروع الصهيوني، ومشروع تصدير الثورة الإيرانية - لم تكن قد ظهرت بعدُ.

(١٨) أندرسون، سكوت: **لماذا ستتغير الحدود؟**، مصدر سابق.

المبحث الثاني: أنظمة ما بعد «الاستقلال» ودولة الفشل

بعد خروج الاستعمار المباشر من المنطقة، كان العامل الرئيسي الذي ساعد على تفادي ظهور التناقضات القومية والدينية المذهبية والطائفية، وجود أنظمة عسكرية استبدادية، قمعت أي مطالب سياسية أو قومية للأقليات الموجودة.

كما تبنت هذه الأنظمة - في المقابل - مشروع الوَحدة العربية شعارًا لها؛ ما ضمن عدم إمكانية فتح ملفات الأقليات غير العربية الموجودة في المنطقة الممتدة من العراق وحتى ليبيا والمغرب العربي.

كذلك كان المشروع الصهيوني ووجود «إسرائيل» في (فلسطين) عاملاً حاكمًا لقمع مطالب الأقليات القومية والطائفية الموجودة في المنطقة المعروفة اليوم بالشرق الأوسط، وذلك من ناحيتَيْن؛ الأولى: أن النظام الرسمي العربي، كان يضع القضية الفلسطينية على رأس أجندته السياسية والإعلامية في الداخل والخارج.

الثانية: أنه - بطبيعة الحال - نظرت الأقليات غير العربية الموجودة في المنطقة إلى الأنظمة الحاكمة باعتبارها عدوةً لها، وخصوصًا في ظل القمع الدموي الذي قامت به هذه الأنظمة ضد بعض الأقليات؛ كما في حالة الأكراد في العراق.

ومن ثَمَّ؛ تأسست ضغائن دفعت قيادات هذه الأقليات إلى الاتصال بخصوم هذه الأنظمة في الغرب، وفي «إسرائيل» نفسها، ولعل في العلاقات الكردية - الإسرائيلية، أبلغ دليل على ذلك[١٩].

ويؤكد أندرسون أن هذه الممارسة السياسية للأنظمة العربية، أدت إلى أن يسير

---

(١٩) في الأسبوع الأخير من يونيو ٢٠١٤م، أعلن رئيس الحكومة الإسرائيلية بنيامين نتنياهو، دعمه لقيام دولة كردية مستقلة في العراق، واعتبرت الدولة العبرية أن حمولة النفط الكردي التي بلغتها في ذلك الوقت، عبر ميناء جيهان التركي، استمرار لعلاقات سرية ربطت الجانبَيْن منذ سنوات طويلة.

المصدر: **العلاقات الكردية الإسرائيلية من السر إلى العلن**، الجزيرة، تقارير وحوارات، ١ يوليو ٢٠١٤م، **للمزيد طالع:**

http://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews

الشارع العربي في رغباته عكس ما تدفعه إليه سياسات الأنظمة، حتى مع استغلال القادة العرب لثقافة التآمر، في التعامل مع أزماتهم الداخلية، وتطويق المعارضين لهم؛ بحجة التفرغ لمحاربة الاستعمار الجديد وتطويق المشروع الصهيوني.

ويضيف: إنه خلال ربع قرن من تغطيته للحروب ومناطق النزاع في مختلف أنحاء العالم؛ أيقن أن حركات التمرد والاحتجاجات، أينما كانت في العالم، تعبِّر عن مطالبها بشأن ما ترغب فيه من قضايا، لكن في الشرق الأوسط، للمفارقة، يبدو الأمر تقريبًا في مجمله يتعلق بالتعبير عما يرفضه الشارع العربي، وليس ما يرغب فيه.

ونتيجة لذلك؛ فإنه مع اندلاع الربيع العربي، وسقوط بعض الأنظمة وضعف البعض الآخر، عادت المجتمعات العربية إلى «معتقداتها وعشائرها»، بحسب تعبير أندرسون، فكان التمركز حول الذات الضيقة، في مواجهة الأزمات القائمة، كما هي الحال في العراق كما هو واضح، وفي سوريا بشكل ما.

وكما قلنا؛ فإن هناك مجموعتَيْن أساسيتَيْن لفشل دولة «سايكس - بيكو»؛ **الأولى:** المتعلقة بعملية التكوين نفسها والتناقضات التي صاحبت ذلك، أما **الثانية:** ممارسات الدولة ذاتها بالمعنى المؤسسي.

في التسعينيات الماضية؛ كتب برهان غليون، أستاذ علم الاجتماع السياسي في فرنسا، وأول رئيس للمجلس الوطني السوري المعارض الذي تأسس بعد اندلاع الثورة السورية، مقالة مهمة للغاية، أثار فيها الكثير من النقاشات في حينه، وعاد إلى الظهور في الوقت الراهن، بعد الأزمات الحالية التي تجتاح المنطقة وربما تغير خريطتها الجيوسياسية، وصَّف فيه عوامل الأزمة التي كانت بادية للباحث المدقق، في جسد الدولة العربية؛ حيث أعاد الأزمة إلى الدولة نفسها وليس المجتمع[٢٠].

---

(٢٠) غليون، برهان: **الدولة ضد الأمة.. صعود الدولة العربية وسقوطها**، موقع "عربي ٢١"، ٣٠ يوليو ٢٠١٤م، **للمزيد طالع:**

http://www.alaraby.co.uk/opini_

- **طالع أيضًا:**



ويقول غليون، إنه على الرغم من جميع العيوب، التي تنخر في جسم المجتمعات العربية وثقافتها القديمة والراهنة، ومرجعياتها الفكرية؛ فإن سبب الأزمة هو الدولة نفسها، وليس المجتمع.

وبيَّن في مقاله هذا أن الخروج على الدولة وما أسماه بالردة عليها، كما تجسده حركات وتيارات «إسلاموية» وغير «إسلاموية» عدة - بحسب تعبيره - ليس خروجًا على دولة تمثِّل إرادة الأمة، وتعمل على تحقيق غاياتها وأهدافها؛ أي ليس ضد ما تمثله من قيم الحداثة، وإنما هي ثورات ضد دولةٍ، انقلبت على الأمة، فصارت دولة ضد الأمة، وسلطنة لا تعيش ولا تستمر إلا بتفكيك المجتمع وإخضاعه، ونزع الوعي الوطني والإرادة عنه، وحرمانه من أية فرصة للتكون، كشعب متفاهم، ومن باب أولى، كأمة حرة، تستمد مشروعية وجودها ومبرره الأخلاقي من تحقيق الحرية والكرامة للفرد، ومن وراء ذلك، للجماعة الوطنية كلها.

وهي أمور في غاية الأهمية، وتُعتبر تأصيلًا حقيقيًا لجذور فشل الدولة في العالم العربي، وبحث الجماعات الأفعل - وهي الجماعات والحركات الإسلامية - عن البديل.

ويذهب غليون إلى ذات ما ذهب إليه أندرسون في صدد أن النكسات التي أصيبت بها الدولة بعد الربيع العربي، وفشل الربيع العربي ذاته في بعض الدول - مرحليًا على الأقل - أدت إلى إحياء العصبيات القبلية والطائفية والعائلية، وتنامي النزعات اللامركزية والانفصالية.

وثمة من يحاول، من جانب النخبة العربية الحاكمة القديمة، وكذلك من طبقة المثقفين المنتمين إلى التيار العلماني والليبرالي، تحميل التيار الإسلامي، بألوان طيفه السياسي والمجتمعي والفكري المختلفة، مسؤولية فشل وانهيار الدولة، أو على الأقل

غليون، برهان: **خمسة أسباب لإجهاض الدولة الوطنية وتقويضها**، موقع "عربي ٢١"، ٤ أغسطس ٢٠١٤م،=
= **للمزيد طالع:**

http://www.alaraby.co.uk

تخريبها «للسيطرة على ثورات الربيع العربي»، والذي «يرفض العلمانية»[٢١].

ويتناسى هؤلاء مجموعة من الحقائق المهمة، والتي توضح كيف أن النخب الحاكمة ذاتها هي التي قادت إلى خراب الدولة، وإلى أن يكون البديل الإسلامي هو البديل المطروح.

بدايةً؛ فشلت الدولة في تطبيق القانون وتحقيق العدالة والمساواة في توزيع السلطة والثروة؛ حيث استحوذت النخب الحاكمة على العائدات الاقتصادية، وكذلك على المناصب الكبرى.

وقادت الدولة المجتمع بمنطق لم يراعِ مصالح الأغلبية؛ فقد اعتمدت في تكريس وجودها على أساس سلطة القهر والجبر؛ فألغت - بالتالي - مبدأ تداول السلطة، وإن أجرت انتخابات؛ فإنها تكون صورية، لمجرد اعتبارات سياسية تتعلق بالرأي العام الداخلي والخارجي.

وعندما أرادت الدولة تثبيت أوضاعها داخل المجتمع؛ اعتمدت على تكوين ائتلافات مصالح مع القوى الاجتماعية والسياسية الكبرى، مثل كُبار ملاك الأراضي الزراعية وكبار العائلات، على النحو الذي كنا نراه في سوريا والعراق وليبيا واليمن، قبل تفكك الدولة فعليًا هناك، وفي بعض دول الخليج العربية الحالية، وخصوصًا المملكة العربية السعودية.

أما في الدول التي تعرف درجة من درجات المدنية في مجتمعاتها، مثل: مصر؛ فإن الدولة اعتمدت على تحالفات مصالح مع رجال الأعمال وأصحاب رؤوس الأموال وكبار ملاك الأراضي الزراعية، بالإضافة إلى تكوين شبكة مصالح بين مؤسسات الدولة نفسها.

ففي مصر؛ هناك تحالف قائم بين المؤسسة العسكرية الحاكمة منذ ما يزيد على ستة عقود، وبين القضاء والبيروقراطية، وتظهر ملامح هذا التحالف في العديد من الظواهر، مثل: التعيينات في المناصب الكبرى، واتفاق السياسات والمواقف في

(٢١) غليون، برهان: **الدولة ضد الأمة.. صعود الدولة العربية وسقوطها**، المصدر السابق.

القضايا الكبرى والعامة.

وبالتالي؛ وفي ظل كون الغالبية العظمى من أبناء هذه المجتمعات ينتمون إلى الطبقات الأدنى والفقيرة؛ فإنهم ظلوا خارج إطار خطط الدولة فعليًا، باستثناء فترة حكم جمال عبد الناصر في مصر، في الخمسينيات والستينيات، وصدام حسين في العراق، منذ السبعينيات وحتى مطلع الألفية الجديدة، وإن لم تخلُ الأمور من فساد سياسي في كلتا الحالتَيْن.

ولذلك؛ لم يكن هناك مجال للحديث عن دمج المواطن في «برامج وطنية» شاملة، أو في خطط التنمية التي اعتمدت على جوانب دعائية في الغالب الأعم، من دون تطبيق حقيقي لها على الأرض؛ حيث الدول العربية من بين الدول الأكثر تخلفًا على مستوى العالم في مجال البنية التحتية، وهي أول درجة على سلم التنمية الحضارية الشاملة؛ فهناك قرى كاملة في صعيد مصر، لم تصلها الخدمات الأساسية، مثل إمدادات الكهرباء والمياه النقية، أو شبكات الصرف الصحي.

فلم تفعل الدولة القومية في العالم العربي ما هو واجب عليها في صدد القيام بوظائفها الأساسية، مثل تأمين الأمن والسلم الاجتماعيَّيْن لكل المجموعات الموجودة؛ وهو ما يُعرف بأزمة الاندماج؛ ما أدى إلى مشكلات كبيرة في مجال التضامن الوطني المجتمعي.

المشكلة الأخرى أن استبداد الدولة القومية في عالمنا العربي، كان قاهرًا لدرجة أنها باتت - من ناحية أخرى - محور حياة المجتمعات التي تحكمها، ولم تترك الفرصة للمجتمع المدني ومسارات التفاعل المجتمعي الأخرى، للظهور وممارسة دوره، أو للروابط التقليدية والعشائرية للقيام بدورها في الضبط المجتمعي، والتنمية، وبالتالي؛ فإن غياب الدولة، إما يعني «موتًا إكلنيكيًا» للملايين من قاطني هذه المجتمعات، أو ارتدادهم لانتماءاتهم الأصغر؛ وهي القبيلة أو العشيرة.

وفي البداية، وفي ظل الوعودة الكثيرة التي روجتها الآلة الإعلامية للأنظمة المستبدة الحاكمة؛ أعلن المواطن ولاءه لها، ولكنها تحولت بعد ذلك إلى أداة لسلب ثروات الأوطان، ومارست العنف على أوسع نطاق، محولةً في ذلك سلطتها في العنف

المشروع لإنفاذ القانون وتحقيق الأمن والاستقرار المجتمعي، إلى أداة بطش بالمواطن وحمايةً للأنظمة.

إلا أنه على الجانب الآخر لا يمكن بحال من الأحوال فصل ما يجري في المنطقة عن الدور القديم/ الجديد للقوى الاستعمارية، التي أدت سياساتها إلى اهتراء الدولة، وإحداث قطيعة كاملة بينها وبين المجتمعات التي تحكمها.

هناك أربعة محددات رئيسية تحكم علاقة القوى الكبرى في عالم اليوم بالشرق الأوسط؛ هي أمن «إسرائيل»، وتأمين منابع النفط والغاز الكبرى، ومسارات التجارة العالمية، وهي المحددات الثلاثة الأهم خلال عقود الحرب الباردة، ثم أضيف إليها المحدد الرابع، وهو محدد أمني سياسي، يتعلق بنشاط الجماعات الجهادية، وربما صار هو المحرك الأساسي لسياسات الغرب في المنطقة، منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م.

أحداث سبتمبر ذاتها كانت نقطة زمنية شديدة الأهمية لتحولات السياسة الغربية تجاه المنطقة المعروفة جيوسياسيًا باسم الشرق الأوسط؛ حيث إن الولايات المتحدة حمَّلت الأنظمة القديمة الشائخة في المنطقة، مسؤولية ما جرى.

فعجز الدولة العربية أو عدم رغبتها ورغبة الأنظمة الحاكمة في القيام بوظائفها على النحو السليم - لأن ذلك ضمنًا يعني تبنيها آليات التداول السلمي السلطة من خلال الانتخابات، وتعريضها بالتالي لأن تخرج من الحكم - خلق شكلًا من أشكال الفراغ الروحي والأخلاقي، وكذلك الفكري، ودعَّم من فكرة عدم الانتماء للدولة لمصلحة الانتماء للجماعة/ العشيرة/ المذهب/ الطائفة، وغير ذلك من أشكال العمران البشري.

هذا الأمر قاد إلى ظهور بدائل للدولة، كان من بينها الجماعات الإسلامية، والتي من بينها جماعات جهادية عنفية، تتبنى ما يطلق عليه البعض اصطلاحًا «الإسلام الجهادي» أو «الإسلام الراديكالي الثوري»، بكل ما يحمله من قيم وتنظيرات، تستند إلى ما يمكن أن نطلق عليه فقه الحالة الاستثنائية، في التاريخ الإسلامي، مثل فقه شيخ الإسلام ابن تيمية، الذي ظهر في وقت الغزو المغولي لظهرانيي العالم

الإسلامي.

قادت هذه المجموعات ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح حالة من التمرد على والاحتجاج على الدولة؛ رفضًا لسياساتها، وتطور الأمر إلى رفض وجودها نفسه، مع محاولة العودة إلى قيم الماضي.

وكان انهيار دولة الخلافة الإسلامية عاملاً مهمًا في توجيه بوصلة عداء هذه الجماعات نحو الغرب، فكانت أحداث سبتمبر ٢٠٠١م هي ذروة المشهد الدرامي في صراع بدأ منذ نهاية الثمانينيات الماضية، ومستمر إلى الآن، وطال أوروبا والولايات المتحدة - كما في تفجيرات مدريد ٢٠٠٢م، ولندن ٢٠٠٧م - والعالم الإسلامي بأكمله.

هذه الجماعات وجهت بوصلة عدائها إلى الأنظمة الحاكمة أيضًا باعتبار أنها «رأس حربة الغرب الكافر» في تنفيذ مخططاته الهدامة داخل الأمة، فكانت المواجهة المزدوجة مع الغرب والأنظمة الحاكمة في آن، بينما وجه الغرب لومه الأكبر في وجود هذه الحالة إلى الأنظمة الحاكمة - أيضًا - التي فشلت في تنفيذ مهام الدولة، وتركت المجتمعات، قسمًا كبيرًا منها، تحت سيطرة هذه المجموعات والأفكار.

فرضت الولايات المتحدة والغرب على الدول العربية في أعقاب أحداث سبتمبر شروطًا، أوصلتها إلى حالة من الحرب الأهلية الفعلية مع شعوبها؛ حيث إن طول فترة عدم قيام الدولة بأداء وظائفها، أدى إلى ظهور البديل الإسلامي، الذي استقطب - أيًا كان طيفه السياسي - شرائح كبيرة من المجتمعات، والذي طلب الغرب من الأنظمة محاربته، فكان من اللازم حدوث ما يحدث في الوقت الراهن.

في فبراير من العام ٢٠٠٤م، طرحت الولايات المتحدة على مجموعة الدول الصناعية الثماني، مشروعًا بعنوان «الشرق الأوسط الكبير»[٢٢]، يعتبره البعض أول

---

(٢٢) نص مشروع "الشرق الأوسط الكبير"، نص المشروع (ترجمة غير رسمية)، من "سي. إن. إن" بالعربية، **طالع**:

http://web.archive.org/web



مسمار في نعش الفوضى الحالية في الشرق الأوسط، بالرغم من العناوين الجيدة التي احتواها، مثل تشجيع الديموقراطية والحكم الصالح، وبناء مجتمع معرفي، وتوسيع الفرص الاقتصادية.

الورقة التي طرحها الأمريكيون وتبنتها قمة الثماني المنعقدة في يونيو من العام ذاته؛ تحدثت طويلاً عن مظاهر فشل الدولة وتراجع مؤشرات التنمية في العالم العربي، وأظهرت أن الوضع متدنٍّ لدرجة أن بعض القطاعات في عالمنا العربي، تتخلف عن الواقع القائم في أفريقيا جنوب الصحراء ذاتها، التي كانت حتى وقت قريب مَضْرِبَ المثل في التخلف الإنساني والحضاري!

وبالرغم من ذلك؛ فقد أسست لتحولات سياسية ومجتمعية مهمة؛ حيث كانت نقطة إشارة مهمة للعديد من القوى الداعية للتغيير والإصلاح، وخصوصًا قوى الإسلام السياسي، وعلى رأسها (الإخوان المسلمون)، إلى بدء حِراك جديد في مجتمعاتها، تطور إلى ثورات شاملة، ودخلت الدولة في حروب فعلية مع شعوبها، قتلت فيها أضعافًا مضاعفة ممن قتلتهم الحروب مع «إسرائيل»!

الأمر الآخر؛ أن مشروع الشرق الأوسط الكبير فرض الكثير من الأمور التي رفضها كلٌّ من الأنظمة الحاكمة، والمجتمعات ذات الطبيعة التقليدية المحافِظة في العالم العربي والإسلامي.

فمطالب الإصلاح السياسي، بما في ذلك توسيع نطاق حرية الرأي والتعبير، وتأسيس وسائل إعلام حرة مستقلة، وتشجيع المجتمع المدني، و - الأهم - وتداول السلطة والانتخابات، أمر مرفوض قطعًا من الأنظمة، أما فيما يتعلق بتمكين المرأة؛ فإن الكثير من الأمور المطروحة في هذا المشروع، مرفوضة مجتمعيًا؛ حيث تضمن مشروع الشرق الأوسط الكبير الكثير من المطالب التي لا تتفق مع صحيح الدِّين، وكذلك مع الطبيعة المحافِظة للمجتمعات العربية، مثل: المساواة الكاملة بين الرجل المرأة، والسماح للمرأة بقيادة السيارات، وهكذا ....

البعض في المقابل ليس متشائمًا لهذه الدرجة، ويقول إن سقوط «سايكس - بيكو» لا يعني سقوط الدول العربية التي نشأت بعد الحرب العالمية الأولى، وتكرست

حدودها بموجب اتفاقية «سيفر» التفسيرية ومؤتمر سان ريمو عام ١٩٢٠م؛ حيث لا تزال الدولة قائمة، حتى ولو كان هناك خروج على سلطتها من جانب بعض القوى والجماعات[٢٣].

ومن بين هؤلاء العيَّاش، الذي أشار إلى أنه برغم فظاعة الأحداث الجارية في سوريا والعراق، لا خوف على حدود الدول التي نشأت سنة ١٩٢٠. إن خريطة المنطقة لا تزال دون تغيير منذ ذلك الوقت، رغم قيام دولة «إسرائيل» فوق أرض (فلسطين) واحتلالها الأراضي العربية سنة ١٩٦٧م، وبرغم قيام كيان مستقل في كردستان العراق، والحروب الأهلية التي اندلعت في كل من لبنان وسوريا والعراق؛ حيث لم تعترف أية دولة من دول العالم، في أيٍّ من هذه الأحوال، بنشوء كيانات مستقلة أو بأي تغيير في الحدود.

ويعني العيَّاش أن هذه الأوضاع التي يعيشها المشرق العربي حاليًا، طارئة، وضمن أزمات كبرى، سيتم معالجتها على نحو أو آخر، ولكنها نظرة في واقع الأمر تفتقر إلى الواقعية؛ حيث إنه لا علاج سياسيًا لأزمة دولة «داعش» - على سبيل المثال - إلا في إطار إفنائها، وإفناء التنظيم بأكمله، لأنه ببساطة لن يقبل حلًا سياسيًا مع الأنظمة التي في العراق وسوريا، بموجب موقف مبدئي واضح، يكفِّر هذه الأنظمة، ويرفض وجودها من حيث المبدأ، ويطرح قضية مواجهة «العدو القريب» - أي الأنظمة «الكافرة» الحاكمة - على رأس أولوياته، قبل حتى مواجهة العدو الحقيقي الأصيل للأمة، وهو «إسرائيل».

فتقارير صحفية عدة، ومن بينها تقرير لصحيفة «الوورلد تريبيون» الأمريكية، ذكرت يوم ٦ أغسطس ٢٠١٤م، أن «داعش» قررت عدم التدخل في الحرب الإسرائيلية على قطاع غزة في ذلك الحين، ورفضت نداءات عديدة مما وصفتها الصحيفة بـ«مليشيات تابعة لتنظيم القاعدة في قطاع غزة بإرسال المال والسلاح لقتال «إسرائيل»، قائلةً - «داعش» - إن أولويتها «إقامة دولة «الخلافة في العراق

(٢٣) العياش، غسان: **لا حاجة لإسقاط "سايكس بيكو"**، مصدر سابق.

وسوريا وتركيا»!!!.

وحتى لو كان الحل في سقوط هذه الأنظمة، وتكوين حكومات وطنية انتقالية تعالج هذه الأزمات كلها في إطار من التوافق الوطني؛ فقد يقبل بعض الإسلاميين من دعاة التغيير والإصلاح، من الإخوان المسلمين على سبيل المثال هذا الأمر، باعتبار أن لهم نظرتهم المختلفة للتعامل في مثل هذه الحالات انطلاقًا من موقفهم من الدولة.

ولكن طبيعة «داعش»، وكذلك الطرف الآخر للأزمات، وهم الشيعة، وتمثلهم إيران وحلفاؤها في العراق وسوريا ولبنان، لا يقبل حلاً يقوم على التراضي وتقاسم العيش، فوجود أحدهما يعني إفناء الآخر؛ انطلاقًا من مواقف سياسية ودينية مبدئية لا يمكن تغييرها، وتُعدُّ في حكم العقيدة لكلا الطرفين.

مكمن الخطر - وهو قائم - أن ما يجري مزَّق وشائج الصلات بين المكونات البشرية المختلفة لهذه الدول، وبين حكوماتها وأنظمتها؛ وهو ما سيقود حتمًا إلى تغييرات في الحدود، ظهرت بوادرها في «دولة» «داعش» في سوريا والعراق، ولم تعُد تجدي أية مبادرات أو صيغ وطنية!.

وفي الأخير؛ فإنه على النحو السابق تطورت دولة «سايكس - بيكو» العربية، وفشلت، وتواجه الآن «خطر» الاندحار، والبديل.. أكثر من مشروع إسلامي، يطرح نفسه، وهو ما تناقشه الفصول القادمة.





الفصل الثاني

الدِّينُ والأخلاقُ وأسسُ العمرانِ الحضاري عندَ المسلمينَ

نحو تأصيل مفاهيمي لممارسة عملية

«.. القضية هي كيف نحافظ على منطق التدافع؛ فلا يتحول إلى صراع، والتنافس في الإصلاح فلا يتحول إلى تباغُض في الإفساد، وتخلق الدافعية الفعالة لتحقيق الخير والإصلاح، ويتحقق استخلاف الإنسان في الأرض لتعميرها، والوصول بالبشر إلى مستوى الإنسانية اللائق بكرامة وعقل الإنسان ﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمۡرِهِۦ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾»

مدخل:

كان لتجاوز الكثير من الركائز التي حددها الإسلام للعمران البشري وصيرورات الحضارة الإنسانية، دورٌ كبيرٌ في ظهور هذه الأفكار الهدامة التي تهدد الحضارة الإنسانية، ومكانة الإسلام والمسلمين فيها.

ففي واحدة من الفتن الكبرى التي عُرضت على المسلمين عبر التاريخ، والتي تتشابه جميعها في أنها صنيعة أعداء الأمة لاختراقها، وتفتيت الصف الإسلامي؛ أعلنت مجموعة غامضة النشأة والتركيب والتمويل، (الخلافة الإسلامية) على بعض أراضي بلاد الشام في سوريا وبلاد الرافدَيْن.

أعاد هذا الموقف إلى الأذهان تاريخ الحركات الهدامة التي ظهرت في مواقف كثيرة تنازع المسلمين في حياتهم، وتفتنهم في عقيدتهم، مثل حركات الشعوبيين والزنادقة والزنج والقرامطة والحسن بن الصباح، التي استهدفت الخلافة العباسية في أكثر من مرحلة تاريخية.

ولعل التشابه الكبير واضحٌ بين محاولة قرامطة اليوم وقرامطة الأمس، تفتيت صف المسلمين، من خلال مزاعم وهمية حول خليفة منتظر يقود الأمة، ويطبق الشريعة الإسلامية - وفق مفهومه - ويعيد للأمة مجدها الزائل!، وتكون النتيجة هي المزيد من إضعاف الجبهة الداخلية للأمة.

فالمتابع المُدقِّق للأمور؛ سيجد أن المسلمين المهتمين بأمور دينهم، قد انقسموا انقسامًا كبيرًا إزاء هذا الحدث، ووصل الأمر إلى القطيعة بين البعض، وإلى حد قتل المعارضين لهذا الأمر في المناطق التي تسيطر عليها «داعش»، وغيرها من الجماعات التي نحت نحوها، بالرغم من أن الأمر محسوم فقهيًا.

فإعلان (الخلافة) لا يمكن أن يتم إلا بعد أن يعلن عدد كاف من ممثلي الشعوب الإسلامية ولاءهم للخليفة الجديد، تبعًا لما كانت تتم عليه (البيعة) في عهد الخلفاء الراشدين المهديين من بعد الرسول الكريم (ﷺ)؛ فلا يوجد أي إجماع الآن، ولا حتى تأييد لغالبية المسلمين، لهذا الإعلان.

كما أن عملية الإعلان ذاتها لم تراعِ ذلك؛ أي لم تعمل على أخذ رأي المسلمين عبر العالم، ولم تتم أية محاولة من أي نوعٍ لذلك، ويبدو أنه إما أن الأمر فيه استخفاف من جانب هؤلاء بالقواعد الشرعية الضابطة لهذا الأمر، أو أنهم قرروا أنهم هم فقط المسلمون، وأن الباقين غير ذلك، أو أن الأمر يخرج على نطاقهم، وأنهم بالفعل صنيعة آخرين، فيتحول الأمر إلى نطاق القوى التي أسستهم وتدعمهم وتحركهم لتدمير (رابطة الإجماع الإسلامي).

وتبديد منطق «داعش» سهل، سواء من (**القرآن الكريم**) أو السُّنَّة النَّبويَّة الشريفة، وبعيدًا عن أي تعقيدات أو تفاصيل؛ فأمامنا موقفان يوضحان موقف الرسول الكريم (ﷺ) من خصومه على أقل تقدير، ويحضرني ضمن سياقات الحديث حاليًا عن (قضية الخلافة الإسلامية)، والتعامل مع استحقاقات المرحلة في ظل الارتكاسات الحاصلة على ثورات الربيع العربي، ودعوة البعض - بشكل عام - من بين ظهرانيي (الحركة الإسلامية) إلى انتهاج العنف ضد الأنظمة والمجتمعات.

الموقف الأول: عندما كان (ﷺ) عائدًا من الطائف، وقد تعرض فيها (ﷺ) إلى ما تعرض له من ظلم أهلها، وسوء معاملتهم، ورفض (ﷺ) أن يَطْبقَ مَلَك الجبال الأخشبَيْن على أهل مكةَ والطائف.. لعله يخرج من أصلابهم من يوحِّدُ اللهَ (عزَّ وجلَّ).

الموقف الثاني: عندما أصر (ﷺ)، على الاستغفار لعبد الله بن أُبيٍّ ابن سلول، كبير منافقي المدينة بعد موته، حتى نهاه الله تعالى عن ذلك في (**القرآن الكريم**).

في البداية؛ نزلت آية: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ (التَّوبة: ٨٠).

عندها قال الرسول (ﷺ): «خيَّرني ربِّي؛ فاستغفرت له»، على الرغم من أن ابن سلول، تآمر على حياة الرسول (ﷺ)، وعلى دولة الإسلام؛ فنزلت آية: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ (المنافقون: ٦).

هذا هو منهاج النُّبوَّة، الذي سوف تعود عليه الخلافة، كما جاء في حديثٍ شريفٍ برواية (أحمد، والترمذي).

ويستند هذا المنهاج إلى عدد من القواعد التي على أساسها تقوم نظرة الإسلام للعمران البشري، وتعامله معه، والتي سوف نتعرف إليها في مواضعَ لاحقةٍ من هذا الكتاب، والتي تستند بدورها إلى القوانين الأساسية التي وضعها الله (عَزَّوَجَلَّ) للعمران وللكون، باعتبار واحدية مصدر كليهما - الدِّين والعمران - وهو ربُّ هذا الكون، وخالقُه ومدبِّرُ أمرِه.

فالله (تَبَارَكَ وَتَعَالَى)، بما هو عليه من صفات الكمال؛ فإنه أنزل دينه الخَاتم بتكاليفه، ورؤيته (تَبَارَكَ وَتَعَالَى) لما ينبغي أن يسير عليه البشر - فُرادى وجماعاتٍ - في سلوكهم وحياتهم، متوائمًا مع فطرة الخلق السليم، والقواعد التي تحكم الكون المحيط بالإنسان، فلا يتعارضان، حتى يمكن للإنسان القيام بما خُلِق لأجله، ويسير الكون في تناغم؛ فلا يحدث خلل أو انهيار، في منظومة متكاملة من الخَلْق الإلهي.

ولا يقف الأمر عند حدود ما سببته «داعش»، فهناك الكثير من الارتباكات التي سببتها مسالك الأحزاب والحركات الإسلامية، في مرحلة ما بعد ربيع الثورات العربية، فيما يتعلق بكيفية التعامل مع متطلبات الإصلاح والنهضة المنشودة، بل وارتكاس بعضها على الأصول النظرية التي قامت عليها، فيما يتعلق بهذه القضية، كما في حالة جماعة الإخوان المسلمين في ليبيا، وفي جانب مما يجري في مصر، من شرائحَ من الشباب الذين تأثروا بالدم الذي أُريق في الميادين، والزعم بأن هناك «أصولاً» شرعية لهذا، وأن ما يقومون به هو من صميم الإسلام؛ فقد كان ولابدَّ من العمل على رصد الركائز الحقيقية للعمران في الإسلام.

وعندما نقول: «الركائز الحقيقية للعمران في الإسلام»، فإننا نعني أيضًا ما يجب أن يقوم عليه المشروع الإسلامي من أركان، كما يراه الإسلام نفسه، مستقاة من الأصول بالمعنى الشرعي، وهي في الأساس: (**القرآن الكريم**)، وصحيح السُّنَّة النَّبويَّة الشريفة.

يرتبط بذلك أمران أساسيان، نجد أن لهما الكثيرَ من الأهمية في ضبط المفاهيم المأخوذة عند الأحزاب والحركات الإسلامية لقضية الإصلاح والعمل العام، ونرى أن هناك الكثير من التجاوز في الممارسة العامة لهما، حتى في أوساط الصحويين،

ممن يرتكنون إلى فكر البنا؛ **الأول**: الدِّينُ كركيزة أساسية لحضارة الإسلام، وسُنن العمران البشري؛ بحيث لا يجوز مخالفة الأسس التي حدَّدها الدِّينُ للتطور الحضاري وعملية الإصلاح، تحت طائل ظلم الخصوم أو تغوُّلهم أو ما شابه.

أما **الثاني**: المكوِّن الأخلاقي كأساس لازم للمشروع الإسلامي؛ فلا يجوز لغير المنتمين إلى أمة التكليف، أو من لا يتبنون المشروع الإسلامي، أن يكونوا ممَّن يعبرون عن هذا المشروع بمكونه الأخلاقي.

وينبثق من ذلك أنه من الأهمية بمكان أن يكون المرتكز الأخلاقي هو الأساسَ الأولَ للمشروع الإسلامي، فهو الذي يعبر عن جوهر المشروع، وهو عنوان الحزب - أو الجماعة - الذي يمثله أمام الجمهور الذي هو الهدف الرئيسي، باعتبار أن الحاضنة الجماهيرية هي أهم أسباب النجاح؛ كما تقول التجربة التاريخية.



المبحث الأول: الدِّينُ كركيزة أساسية لحضارة الإسلام وسُنَن العمران

هناك مجموعة من القوانين الربَّانيَّة الثابتة التي تحكم صيرورات العمران البشري والتطور الحضاري، هذه القوانين فيها عدد من الحتميات التي قدَّرها اللهُ (عَزَّوَجَلَّ)، على الإنسان في حياته، على المستوى الخاص، وعلى المستوى الجَمْعي العام؛ لا يمكن تجاوزها.

تلكمْ هي حقيقة بدهية لا يمكن إنكارها، في ظل ما أبرزته القرون المتطاولة الماضية من أدلة عليها، تمثلت في سُنن صعود وانهيار الحضارات والأمم الإنسانية المختلفة، استخلصها المؤرخون وعلماء الاجتماع، والاجتماع السياسي.

هذه القوانين التي كان المسلمون هم أولَ من فصَّلها وتكلَّم عنها - وخصوصًا ابن خلدون وأساتذته العِظام، مثل ابن أبي الربيع، وغيرهما - اعتمدت على مصدر مهم من مصادر المعرفة التاريخية، وهو (**القرآن الكريم**)، بالإضافة إلى تحليل ما نقلته كتب الأولين والمؤرخين اليونان والمصريين ومن حضارة بلاد الرافدين؛ حول الأمم السابقة، وكيف ظهرت، وكيف سادت، وكيف اندثرت.

ولكن، ومثلما كان الإسلامُ ناسخًا لما قبله من تشريعات ومناهج، باعتباره دينَ الله، الخَاتم، الذي بعث به مُحَمَّدًا (ﷺ)، لعباده كافة، وكان مجدِّدًا لعقائد الإنسان التي بدَّلها المبدلون، طيلة القرون التي سبقت بعثة الرسول الكريم (ﷺ)، وللجوانب الروحية والأخلاقية لدى البشر؛ فإنه أيضًا رافق نزوله، الكثير من المتغيرات التي قدَّرها الله (عَزَّوَجَلَّ) على عدد من سُننه وقوانينه في خلقه.

فنزول الإسلام، بدَّل من قانون إهلاك الأمم الكافرة والمنحرفة عن منهج الله تعالى؛ ذلك لأن الله (عَزَّوَجَلَّ) قد وَضَعَ دينه الشامل الكامل في الأرض، إلى آخر الزمان، حتى يأذن ربُّ العزَّة سبحانه وتعالى برفع الإيمان من بين ظهرانيي البشر، ورفع (**القرآن الكريم**) من الأرض؛ فتعود هذه السُّنَّة مجددًا؛ لانتهاء احتمال دخول البشر إلى دين الله تعالى.

كما فرض الله تعالى بعض التغيير في القوانين والسُّنن العمرانية المتعلقة بأمة الإسلام، فيما يخص عوامل صعودها وضعفها ثم دوالها، ولن نقول زوالها؛ لأن أمَّةَ مُحَمَّدٍ (ﷺ)، باقيةٌ إلى أن يأذن الله تعالى بقيام الساعة.

ويعود ذلك إلى أن أمة الإسلام هي أمة التكليف، وبالتالي؛ فإن عليها الكثيرَ من الواجبات ومعالي الأمور التي يجب أن تقوم بها، من أجل تحقيق الرسائل الأهم من خلق الإنسان ونزوله إلى الأرض، وعلى رأسها عبادةُ الله (عز وجل)، وحده لا شريك له، وإقامة شريعته في أرضه، وإنفاذها بين عباده؛ وذلك تحريرًا للإنسانية من ربقة العبودية لغير الله تعالى، وإخراجها من ظلمات جهالة الروح والعقل، والمادية الوحشية، إلى ساحات النُّور البيِّن، والرَّحمة والأخْلَاقِ.

ولقد فرض ذلك الكثير من الاختلاف في قوانين صيرورات وحركة الحضارة الإسلامية، عن تلك التي تحكم باقي الحضارات الإنسانية، سواء التي سبقت ظهور الحضارة الإسلامية، أو تزامنت معها، ولم تدخل في دين الله (عز وجل) بعدُ.

أهم هذه القوانين هو ذلك المتعلق بعوامل الارتقاء والصعود، والتراجع والدوال، التي تحكم الحضارات الإنسانية ما بين أمة مُحَمَّدٍ (ﷺ)، والأمم الأخرى.

فالأمم الأخرى، تحكم حضاراتها قوانين الأسباب، بنوعَيْها، المادية والمعنوية، ويعود ذلك إلى عدد من الأمور التي قدَّرها الله (عز وجل)، باعتباره (العدل)، ويعني ذلك أن الله (عزَّ وجلَّ) لا يَبْخَسُ الناسَ أشياءَها، وما داموا قد عملوا؛ فإنه (سبحانه)، لن يترَهم أعمالهم.

أما أمة الإسلام؛ فإن القانون الأساسي لسيادتها أو تبعيتها، صعودها وهبوطها، هو مدى التزامها الأساس بتعاليم دين الله (عز وجل)، والسُّنَّة الرئيسية للقيام والاستمرار هي التعلُّق بالدِّين بمعناه الشامل والعميق، والذي يقدِّم مناطاتِ التكليفِ على ما عداها؛ وهي العقل والحرية.

وأدلتنا في ذلك عديدة، فمن (**القرآن الكريم**)؛ يقول الله (تعالى): ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۖ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ (البقرة: ١٢٦).

هنا؛ يتعهد الله (عَزَّوَجَلَّ) برزق المؤمن والكافر على حدٍّ سواء، من رزق الدنيا المادي، أما فيما يتعلق بعظيم الأمور، من تكليفات ودعوة لدين الله (عَزَّوَجَلَّ)، وإمامة الناس وهَدْيِهم؛ فإن الله تعالى يصطفي من عباده لها من يشاء، ومن هو على قدر هذه المسؤولية.

ففي هذه الآية - وهي آية سابقة على الآية المذكور آنفًا - يقول الله (عَزَّوَجَلَّ): ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤)؛ هنا جعل الله تعالى النُّبوَّةَ وفضل أستاذية وسيادة العالم، لمن آمن فقط.

وتدل هذه الآية على أن هناك اختلافًا كبيرًا في تصاريف الله (عَزَّوَجَلَّ) في خلقه، بين الأمم المختلفة، بين أمة مؤمنة، وأخرى كافرة ظالمة لنفسها.

وقبل التفصيل في هذه النقطة؛ فإنه ثَمَّة ملاحظةٌ هنا، يجب التأكيد عليها، وهي: أهمية الدِّين في حياة الإنسان المسلم، وفي حياة كل إنسان صحيح الفطرة، بل إن الدِّينَ جزءٌ من الفطرة البشرية نفسها.

ففي المجتمعات الإنسانية البدائية - التي لم تصلها بعدُ رسالة الحضارة الإنسانية - نجد أن أهل هذه المجتمعات، يخلقون لأنفسهم دينهم الخاص، ويجعلون له المرجعية الأساسية في حياتهم، وتسير أمورهم وفق ما يتصورون أنه تعاليمه!

وهو أمر موجود في كل المجتمعات الإنسانية - حتى الوحشية منها - وفق ما توصل إليه علماء الأجناس أو الأنثروبولجي؛ فهناك دائمًا - على الأقل - فكرة «القوة أو القوى الغيبية» التي تحكم حياتهم، والعالم من حولهم.

المكوِّن القيمي وأسس الحضارة في الإسلام:

وبالعودة إلى سياق الحديث الرئيسي، حول الدِّين كركيزة أساسية في حضارة الإسلام؛ فإننا نجد ذلك قانونًا راسخًا شديد الوضوح - لو تتبعنا تاريخ الحضارة الإسلامية - فقد كانت في قمة أمم العالم، وعلَّمت الآخرين، وقادتهم من ظلمات الجهل المادي والعقيدي، إلى نور العلم والمعرفة بمختلف ألوانها وأشكالها، مع الأخذ

بسُنن التراكم الحضاري، من خلال الارتكاز على المُنتج الفكري والعلمي للأمم السابقة، بما في ذلك الأمم التي كانت على غير الديانات السماوية، مثل: الحضارة اليونانية والفارسية، من خلال أدوات الترجمة والنقل وغير ذلك.

ويعود ذلك إلى المكوِّن القيمي الذي يحتويه الإسلام كدينٍ شموليٍّ، أنزله الله تعالى صالحًا لكل زمان ومكان.

فهذ المكوِّن القيمي، يتضمن مختلف عوامل نهوض الحضارات، وعلى رأسها المرتكزات الأخلاقية الأساسية التي تنهض بها الأمم والمجتمعات، وعلى رأسها العدل والعلم، والإعلاء من شأن العقل وقيمة الحرية والمساواة، وإفساح المجال أمام شراكة مجتمعية حقيقية في البناء، ثم جني الثمرة بعد ذلك، أو ما يطلق عليه علماء السياسة «العدالة التوزيعية في الثروة والسلطة» ضمن باقي قواعد الحكم الرشيد، التي أكدها الإسلام، مثل: الشفافية، والمسؤولية والمحاسبة، واحترام حقوق الإنسان، والإعلاء من قيمة القانون والعدالة الاجتماعية.

وفي تفصيل ابن خلدون لتاريخ الدولة الإسلامية كنموذج لشرح المراحل والأطوار التي حددها للدولة؛ سوف نجد دائمًا أن مراحل الصعود كانت مرتبطة بمدى تمسك الأمة بتعاليم الدِّين الخالص، وعندما تكون للدنيا الغلبة؛ يكون التراجُع والدوال، وهو أمر جليٌّ شديدُ الوضوح في محطات دولة النُّبوَّة والخلافة الراشدة، والدولة الأُموية من بعدهما، ثم دولة الخلافة العباسية.

فطوْر التأسيس للدولة والحضارة الإسلامية بشكل عام، عند ابن خلدون، هو عهد الرسول الكريم (ﷺ)، وعهد الخلفاء الراشدين الأربعة المهديين من بعده.

وفي هذه المرحلة؛ قضى الإسلام على شكل العمران البشري القائم في مرحلة الجاهلية، والذي كان قائمًا على العصبية القبلية، وأسس محلها قواعد الأُخُوَّة الإنسانية، والأُخُوَّة في الدِّين، فيقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣).

ويقول (عَزَّ وَجَلَّ) في موضع آخر من السُّورة: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الحجرات:١٠)؛ حيث تمت المؤاخاةُ بين المهاجرين والأنصار،

وبين الأوس والخزرج.

وبعد وفاة الرسول (ﷺ): قامت الخلافة، وكان الحكم على منهاج النُّبوَّة، ولم يكن مُلْكًا، وكان القائمون عليه والمواطنون، محافظين على حياة البداوة من خشونة العيش والبعد عن الترف بالرغم من سعة المال الذي جاء من الفتوحات الإسلامية لبلاد الشام والعراق وبلاد فارس.

فكان عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) يرقِّعَ ثوبه، وكان المسلمون الأوائل بعيدين عن الانغماس في رغد العيش.

ثم يجيء طورِ الانفراد بالمجد، وقال ابن خلدون: «إنه الطوْر المحصور بين قيام الدولة الأُموية حتى سقوط الدولة العباسية»، وقال أيضًا: «إن خلفاء بني أُمية كانوا يسيرون على الحقِّ حتى نهاية عصر عمر بن عبد العزيز، ثم بعد ذلك استعمل خلفاؤهم طبيعة المُلك في أغراضهم الدنيوية، ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحري القصد فيها واعتماد الحقِّ، فانصرف الناس عنهم وأيَّدوا الدعوة العباسية».

ويضيف في مقدمته الشهيرة في هذا الصدد: «ثم صرف العباسيون المُلك في وجوه الحقِّ ما استطاعوا حتى جاء بنو الرشيد، فكان منهم الصالح ومنهم الطالح، ثم أفضى الأمر إلى بنيهم، فأعطوا الملك والترف حقه، وانغمسوا في الدنيا وباطلها، ونبذوا الدِّين وراءهم فأذن اللهُ بحربهم، وانتزاع الأمر من أيدي العرب جملةً».

ويقود ذلك إلى أمر شديد الأهمية، يجب أن تكون له حاكميته في حياة الإنسان المسلم، وهو أن تكون حياتُه كلُّها لله سبحانه وتعالى، خالِقه ورازقِه والمتصرفِ في أمرِه، وتكون حياةُ المسلم كلُّها مُسخَّرةً لخدمة دين الله، وفي طاعته (عز وجل).

يقول الله تعالى في ذلك آمرًا نبيَّه (ﷺ)، وهو قدوةُ المسلمين وإمامُهم: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأنعام: ١٦٢).

هذه الآية تشير بشكل لا لبس فيه، إلى أن الله (عز وجل)، لم يخلق الإنسان لخاصة الإنسان، وإنما خلقه لخاصة ربِّ العالمين، وما الحضارة والعمران البشري وكل شيء إلا لخدمة هذه الرسالة؛ أن نعبد الله تعالى على الأرض.

والمقصد من ذلك العبادة الحقيقية التي تشمل فَهم حقيقة العبادة، ودروسها

الأخلاقية، فهذه هي أول مراتب الحضارة الإسلامية، ونربط هنا بين «الحضارة» وسمتها «الإسلامية»؛ لأن الحضارات الأخرى المادية يكفيها الأسباب لتنجح، أما نحن؛ أمة التكليف؛ فلا حضارة لنا من دون الدِّين.

وفي الأخير؛ فإنه ثَمَّة عبارة ملفتة للدكتور حامد عبد الماجد القويسي[٢٤]، يلخص فيها مستهدفات وطبيعة الفعل السياسي أو الاجتماعي كما تنظر إليه الفلسفة الإسلامية، يقول فيها: «إن العمل السياسي أو الاجتماعي، إنما هو «عمل هادف» لتحقيق قيمة وهدف ومصلحة لمن يقوم به، وفي مواجهة آخرين غالبًا ما يكون لهم منظومة قيم ومصالح وأهداف مختلفة».

ويشير هنا إلى سُنَّة مهمة، وهي سُنَّة (التدافُع) التي تكلَّم عنها (**القرآن الكريم**) في أكثر من موضع، كما في سُورتَيْ «البقرة» و«الحَج»؛ فيقول تعالى في الآية ٢٥١ من سُورة البقرة: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، بينما في الآية ٤٠ من سورة الحج، يقول تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾.

فالقضية – كما يقول القويسي – كيف نحافظ على منطق التدافع؛ فلا يتحول إلى صراع، والتنافس في الإصلاح فلا يتحول إلى تباغض في الإفساد، وتخلق الدافعية الفعالة لتحقيق الخير والإصلاح، ويتحقق استخلاف الإنسان في الأرض لتعميرها، والوصول بالبشر إلى مستوى الإنسانية اللائق بكرامة وعقل الإنسان: ﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾.



(٢٤) أستاذ العلوم السياسية بجامعة القاهرة، وعدد من جامعات أوروبا، وأحد أهم من كتبوا عن الدولة ونظرية الغلو والتطرف لدى الأحزاب والحركات الإسلامية.



المبحث الثاني: المكوّن الأخلاقي كأساس لازم للمشروع الإسلامي

يُقول الله (عَزَّ وَجَلَّ) في سُورة الأنفال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِۚ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾ ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًاۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾ (الأنفال: ٦٥- ٦٦).

تلخص هاتان الآيتان رسالة إلهية شديدة الأهمية، تتعلق بسعي جماعة المسلمين، وأمة الإسلام، على مختلف المستويات، في الحياة الدنيا، وكيفية قيامها بالأدوار التي خلقها الله (عَزَّ وَجَلَّ) لأجلها.. إنها رسالة النَّصر الإلهي وشروطه، وعلى رأسها الصبر، وكيف أن الله تبارك وتعالى، قطع على نفسه عهدًا بأن يدعم المؤمنين من عباده في سعيهم لنصرة دين الله (عَزَّ وَجَلَّ) ونشره، وأن يجبر (عَزَّ وَجَلَّ) النقص الموجود لديهم، في معركتهم المقدسة.

الرسالة والعهد أنفسهما جاءا في سُورة آل عمران، ولكن بشكل أكثر تفصيلا: ﴿ بَلَىٰٓۚ إِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ ﴿١٢٥﴾ وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِۦۗ وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ﴿١٢٦﴾ لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنقَلِبُوا۟ خَآئِبِينَ ﴿١٢٧﴾ لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَٰلِمُونَ ﴾ (آل عمران: ١٢٥- ١٢٨).

هذه الآيات، وسابقتها، وغيرها الكثير من آيات **(القرآن الكريم)**، تشير إلى عدد من الحقائق؛ على رأسها أن النَّصر من عند الله العزيز الحكيم، وأنه حتى نبيِّه ورسوله الكريم (ﷺ)، ليس له من الأمر شيء؛ أي شيء، وإنما كل الأمور بمقادير الله (عَزَّ وَجَلَّ) وإرادته، وأنه لا يجري في قدر الله تعالى إلا ما قدَّر له هو وحده لا شريك له.

هذا المددُ الإلهيُّ، وهذا العهدُ الربَّانيُّ، له اشتراطات لاستنزال نصره (سُبْحَانَهُ) على



عباده؛ وعلى رأسها الصبر والتقوى.

أما الصبر، فهو - لغةً: الحبس والمنع، والجَلَد وحسن الاحتمال، كما في المعجم الوسيط، وفي الاصطلاح الشرعي والأخلاقي: هو حبس النفس عن الجزع، واحتمال المكاره، وحبس النفس عن الشهوات.

أما التقوى: فهي فضيلة وسلوك الإنسان ومدى التزامه تجاه الله (عَزَّوَجَلَّ)، ثم تجاه مخلوقاته، ولذلك يعدها الكثيرون من علماء الأصول والفكر الإسلامي، أنها أهم دعائم الدِّين والإيمان.

والتقوى لغةً من الوقاية، وفي الاصطلاح الشرعي: أن يجعل المسلم بينه وبين عذاب الله تعالى وقايةً أو حاجزًا، وذلك من خلال فعل الواجبات والطاعات، وترك المنكرات والمحرمات، وما بينهما المكروهات، وما في تركها من ورع، من أجل نيل رضا الله (عَزَّوَجَلَّ)، وتفادي غضبه وعذابه في الدنيا والآخرة.

ويقول بعض العلماء: «إن التقوى هي الغاية الرئيسية من تشريع الأحكام»، ويستندون إلى عدد من الأدلة الشرعية من (**القرآن الكريم**) والسُّنَّة النَّبويَّة، ومن بين ذلك قوله تعالى، في سُورة البقرة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ٢١)، أما في السُّنَّة النَّبويَّة: فيقول (ﷺ)، في حديث أبي هريرة (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ): «إنَّما بُعثتُ لِأتممَ مكارم الأخلاقِ» (صححه الألباني)، وفي رواية أخرجها أحمد «لِأتممَ صالح الأخلاق».

ومن ثَمَّ؛ فنحن أمام حقيقتين لا شكَّ فيهما؛ الأولى: أن كل حال الإنسان هو من عند الله تعالى، وأن النَّصر والهزيمة سُننٌ خلقها (عَزَّوَجَلَّ) لحكمةٍ بالغة، والثانية: أن هناك شروطًا بعينها للحصول على المَدَدِ الإلهيِّ في معركة الخيرِ والشرِّ، والحقِّ ضد الباطل، وعلى رأسها أن يكون الخيرُ خيرًا والحقُّ حقًّا.

ولن يكون ذلك من دون مكارم الأخلاق؛ وعلى رأسها الصبر والتقوى، ومن ثَمَّ؛ فإن المكوِّنَ الأخلاقيَّ له أهميته في المشروع الإسلامي، ولن ينتصر المشروع الإسلامي من دونه.

فمن دون المُكوِّنِ الأخلاقيِّ، وإذا تساوى طرفا الصراع الحضاري في الأخلاقيات؛

فإن نتيجة هذا الصراع سوف تحتكم إلى الأسباب، وإلى العدد والعُدَّة، ومن ثَمَّ؛ ستكون الغَلَبة للأقوى والأكثر أخذًا بالأسباب.

ومن هنا؛ فإن تخلي المشروع الصحوي أو دعاة المشروع الحضاري الإسلامي عمَّا دعا الله تعالى إليه، ثم عن المكوِّنِ الأخلاقيِّ يعني رفع الغطاءِ الإلهيِّ عن أصحاب المشروع، وعدم استحقاقهم نصر الله (عَزَّ وَجَلَّ).

السياسة والمكوِّن الأخلاقي الإسلامي:

لم يعُد الداعية في وقتنا الراهن هو ذلك الشخص الذي يلقي خطبًا منبريةً يتناول فيها فقط الأمور المعتادة في حياة المسلم؛ فقد سعت أنظمة الفساد والملك العضوض - التي ابتُلِيَتْ بها الأمة الإسلامية عبر التاريخ - إلى قصر دور وصورة الداعية على الجوانب الفقهية للأمور المجتمعية والعبادات فقط، على أهميتها في حياة المسلم، مع تجنيب الدعاة السياسة تمامًا؛ حفاظًا من ذوي السلطان على سلطانهم.

تحول الداعية في زمننا هذا إلى مجاهد سياسي، بدءًا بالكلمة، وحتى المشاركة في ميادين التغيير والإصلاح.

ولعل في نماذج من دعاتنا الذين استشهدوا في (فلسطين)، خلال النضال ضد الاحتلال الصهيوني العنصري، أو في مصر وسوريا وغيرهما من بلدان الربيع العربي؛ أبلغ دليل على أن الداعية في الإسلام، هو رجل سياسة ونضال من الطراز الأول، وأن دوره ودور المنابر المسجدية، على قيمتها وأهميتها في الإسلام، يتجاوزان الحديث التقليدي المعتاد، إلى آفاق أسمى وأهم.

هذه الآفاق تتعلق بدور الأمة الحضاري، وكيفية استعادتها مجدَها وعزَّها، وريادَتها الحضاريةَ، ونشرَ دين الله تعالى في الأرض، هدىً ورحمةً للناس أجمعين، وحقيقةَ دور المسلم، وتصحيحَ مدركاته لوجوده وحياته، وما هو مطلوب منه بدقة فيما يتعلق بتمكين شريعة الله تعالى في أرضه، وتحقيقَ أستاذية العالم بالإسلام، ومجملِ الأهداف والغايات التي خُلِقَ لأجلها.

ويمارس الداعية والمسؤول السياسي، السياسة في الإسلام، من خلال ما يُعرف

بـ(السياسة الشرعية)، والتي تُعرَّف على أنها الممارسة السياسية والمجتمعية، التي تنطلق من تحكيم الشريعة الإسلامية، بجوانبها الأخلاقية التي أتت للتركيز عليها، سواء في أدوات عملها أو فيما يتعلق بمقاصدها.

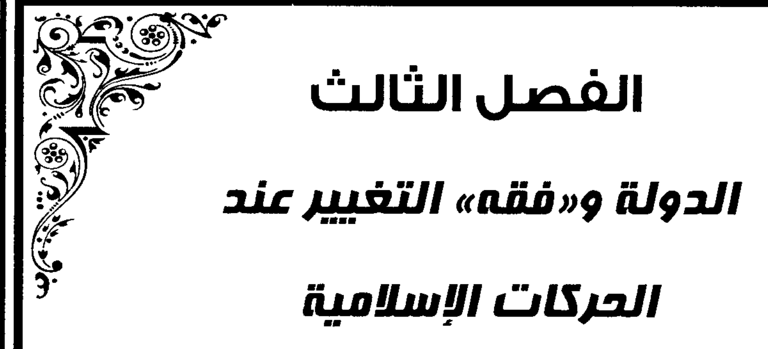
أي أن السياسة في الإسلام - أي إدارة شؤون الرعية والدولة في الداخل والخارج - تُعنى بالأساس بالشريعة، عملًا وهدفًا، والأخلاق هي غاية الشريعة الإسلامية وهدفها الأسمى، كما قال رسول الله (ﷺ).

ومن ثَمَّ؛ فإن المكوِّنَ الأخلاقيَّ ضرورةٌ لا غنى عنها للسياسي والداعية في دولة الإسلام.

ومبدئيًا؛ فإن الداعية ورجل السياسة - وهما مرتبطان في الإسلام - يجب عليهما أن يقوما بما يُعرف في مبحث الأخلاق في الفلسفة وعلم النفس، بـ(الاستدلال الأخلاقي)؛ وهو يعني العملية التي يحاول خلالها الإنسان تحديد الفرق بين ما هو صحيح وما هو خطأ في الموقف الشخصي باستخدام المنطق العقلي؛ والمنطق الحاكم هنا هو (الشريعة وتعاليمها).

ومن ثَمَّ؛ فإنه لا يمكن الحديث عن المشروع الحضاري الإسلامي وصيروراته، بعيدًا عن المكوِّنِ الأخلاقيِّ الذي أتى به الإسلام.





الفصل الثالث

الدولة و«فقه» التغيير عند الحركات الإسلامية

رؤية تأسيسية

«... في إطار الصراع مع الأنظمة الفاسدة والمستبدة، وتحت وطأة توحش هذه الأنظمة، وعودتها بالممارسة السياسية إلى حالة البداوة الوحشية الأولى؛ خلط البعض بين متطلبات إصلاح الدولة وإزالة الأنظمة الفاسدة، في حالة من الكفران المبين بكل ما يرتبط بهذه الأنظمة.. وبدأت بعض هذه القوى في وضع ذلك في إطار الحديث عن استعادة الخلافة الإسلامية، وهي رؤية خاطئة لأصول وقوانين العمران البشري التي وضعها الله سبحانه وتعالى، في خلقه، وشرحها العلماء المسلمون، وعلى رأسهم ابن خلدون وابن أبي الربيع، للعالم كله»

مدخل:

يقول الله (عَزَّوَجَلَّ) في مُحكم التنزيل: ﴿ قَالَ يَٰقَوْمِ أَرَءَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّى وَرَزَقَنِى مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا ۚ وَمَآ أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَآ أَنْهَىٰكُمْ عَنْهُ ۚ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِىٓ إِلَّا بِٱللَّهِ ۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴾ (هود: ٨٨).

هذه الآية تتضمن ميثاق النَّبيين وحقيقة رسالتهم، وهم المصطفوْن من خلق الله تعالى لحمل رسالة التوحيد وتعاليم الإله الواحد، وهي الإصلاح، وليس الهدم، وهو ما اتبعه النَّبيُّ (ﷺ) طيلة نيف وعشرين عامًا قضاها (ﷺ) في الدعوة إلى الإسلام، وبالتالي فهي تتضمن مبدأً تأسيسيًّا مهمًّا لدعاة الإصلاح والتغيير عبر العصور.

مبعث الإشارة إليها، هو أنه من بين أهم الاستحقاقات التي نشأت مع الربيع العربي، في إطار قضية تمكين المشروع الحضاري الإسلامي، في ظل الصعود الكبير الذي حققه الإسلاميون، على اختلاف ألوان طيفهم السياسي والفكري؛ مسألة التعامل مع الواقع القائم في الدول والمجتمعات العربية التي قامت فيها ثورات، بين الهدم وإعادة البناء، أو الإصلاح.

قاد الإسلاميون - وعلى رأسهم التيارات الصحوية، مثل «الإخوان المسلمون» - الربيع العربي، وبدؤوا في توجيه سياسات دولهم نحو تمكين المشروع الإسلامي، ومحاولة استعادة خيرية الأمة التي فقدتها في ظل حكم الفساد والاستبداد، وسيطرة قوى الاستعمار الداخلي والخارجي على مقدرات الأمة وتوجيهها بما لا يخدم مصالحها.

وبطبيعة الحال؛ كان الشغل الشاغل للأحزاب والحركات الإسلامية، هو الحديث عن قضية التغيير وكيفيته، مع إعادة طرح مسألة استعادة الخلافة؛ ذلك الإطار السياسي الجامع الذي كان يضم الأمة، وكان سقوطه أحد أهم أسباب التراجع الحضاري للأمة العربية والإسلامية، وتمكين المشروع الاستعماري بين ظهرانيها، من خلال أدوات مثل المشروع الصهيوني، وأنظمة الفساد والاستبداد.

ولكن بعض الاختلالات في السعي والتطبيق وقعت من جانب بعض هذه التيارات،

وبالذات المجموعات الجهادية المسلحة، التي تنتمي إلى مدرسة الثورة المسلحة والتغيير الراديكالي، وليس إلى مدرسة التغيير السلمي التدرجي القائم على أساس فكرة الإصلاح السياسي والمجتمعي، نتيجة أخطاء أصيلة في المفاهيم.

ولقد قادت هذه الاختلالات المفاهيمية والعملية، إلى الحديث عن إسقاط الدولة القومية الحديثة، نتيجة لتنظيرات بعض أصحاب الرؤى غير العلمية أو غير المبنية على معرفة سليمة، ونتيجة للتطورات اللاحقة التي أدت إلى ارتكاسات مرحلية في بعض الدول التي شهدت ثورات شعبية.

وهذا أمر شديد الخطورة، ويُنسب بصورة خاطئة إلى المشروع الإسلامي في صورته النقية، والتي تنطلق من صحيح نظرة الإسلام للعمران البشري وقوانينه، على النحو الذي تتضمنه هذه الآية، ونصوص أخرى، أكدتها الممارسة التاريخية، في عصر النُّبوَّة، أو ما سبقه ولحقه.

فالدولة القومية - سواء كمصطلح سياسي وقانوني «خام»، أو في جانبه التطبيقي الذي يخصنا في هذا الأمر؛ أي تلك القائمة في العالم العربي والإسلامي - ليست مجرد حدود سياسية مرسومة على الأرض؛ حتى نقول بهدمها وتوحيد ديار الإسلام مرة أخرى، هذا على اعتبار أن القصة قصة حدود سياسية فحسب؛ ولا تتعلق أيضًا بقوى تدافُع قائمة.

حيث الدولة مفهوم وظيفي، يقوم في الأساس على تحقيق احتياجات الإنسان، وعلى رأسها الأمن بمعناه المجتمعي الشامل، من خلال فرض القانون والنظام، وإلا سقط المجتمع في أتون من الفوضى المدمرة، التي تضع ما يجري في خانة المخالفة الشرعية؛ لأنه - أي ما يجري بالصورة المطروحة - يخالف مصالح المسلمين المرسلة، ومقاصد الشريعة، والتي من المُتفق أن على رأسها الحفاظ على النفس.

كما أن هذه الفوضى تعطل أهم ما لدى الإنسان، وهو قدرته على أداء فرائضه وعباداته، لانتفاء الإحساس بالأمن؛ الذي هو على رأس أولويات احتياجات الإنسان التي خلقها الله تعالى فيه كفطرة إنسانية.

كذلك تتجاوز هذه النظرة أحد أهم القوانين الربَّانيَّة في خلقه، وهي سُنَن

التدافع؛ حيث تتجاوز هذه الرؤية القاصرة قوى التدافع التي نمت وتربَّت على مفاهيم الانتماء الوطني فحسب، والتي سوف تتصدى بكل ما أوتيت من قوة لفكرة إسقاط الدولة بمعناها السياسي والمؤسسي والوظيفي، حتى ولو كان البديل الأممي هو المطروح؛ لأن هذه القوى لا تؤمن بفكرة (الوَحدة الإسلامية).

فهناك مخاطر فعلية لتفكيك الدولة بمعناها الوظيفي والمؤسسي على المواطن والمجتمع، وعلى المشروع الإسلامي الحركي نفسه الذي يتحرك وفق إطار يعترف بوجود الدولة القومية الحديثة، وفق الأمر الواقع، وخلاف ذلك سوف يواجه - كما هو الحال في سوريا ومصر وتونس وغيرها من البلدان العربية، حاليًا - بقوى التدافع التي تهدد حاليًا المشروع النهضوي الإسلامي نفسه.



المبحث الأول: في منطق التغيير في التاريخ الإسلامي

عندما طرحت قضية التغيير نفسها بقوة على الحياة السياسية والحالة الجماهيرية في عالمنا العربي والإسلامي، كان أمام الجماهير مجموعة من الخَيارات التي تمحورت حول التجارب السابقة أو الرؤى التي حكمت هذه العملية في تراث هذه المجتمعات، وكانت بين مدرستَيْن أساسيتَيْن.

المدرسة الأولى: هي مدرسة الثورة الشاملة العنيفة التي تطيح بالقديم؛ وهو في الغالب، ومن خلال الخبرة التاريخية، كان خَيار التيارات الشيعية المختلفة، بالإضافة إلى تجربة بارزة عند أهل السُّنَّة والجماعة، وهي تجربة الخوارج في القرن الأول الهجري.

وأبرز هذه النماذج عند الشيعة، ثورة القرامطة في القرن التاسع الميلادي، والحركة النزارية التي أسسها الحسن بن الصبَّاح، في القرن الحادي عشر الميلادي، وكلاهما ينتمي إلى الطائفة الشيعية الإسماعيلية.

المدرسة الثانية: هي مدرسة الصبر حتى التمكين، وهو موقف عموم أهل السُّنَّة والجماعة، وهي أيضًا قد تعتمد على العنف في بعض مراحلها المتقدمة لدى بعض الحركات الاحتجاجية.

ومع تقدُّم الأزمنة، ونتيجة لعدد من التحولات السياسية والاجتماعية التي أخذت مسارها في المجتمعات العربية والإسلامية؛ بدأت الحركات الاحتجاجية في العالم العربي والإسلامي في التفكير في صور أخرى من صور الاحتجاج التي لا تعتمد على هذه المدرسة أو تلك، وذلك بالتأصيل لمدرسة الاحتجاج السلمي.

ولقد تأثرت هذه الحركات بتراث حديث هذه المرة لم يرتبط بالخبرة التاريخية للمجتمعات العربية والإسلامية، وكانت تجربة المهاتما غاندي في الهند ماثلة أمام الجميع في الغالب.

ولذلك تأطرت تقسيمة أخرى للحركات الاحتجاجية التي خرجت بين ظهرانيي



عالمنا العربي والإسلامي في زمننا الحديث والمعاصر في منطلقاتها وبرامجها بدلاً من المدرستَيْن السابقتَيْن في إطارَيْن آخرَيْن.

الإطار الأول منها ينطلق من مفاهيم راديكالية تعتمد على مبدأ محاولة إحداث تغيير عميق ومفاجئ باستخدام وسائل تميل غالبًا إلى العنف في أثناء محاولة إحداثها هذا التغيير، ويضم هذا الإطار المدرستين السابقتَيْن، أما القسم أو **الإطار الثاني** فهو يعتمد على مبدأ التغيير التدرجي باستخدام وسائل وأدوات سلمية.

وترتبط حركيات هذه المجموعة الأخيرة في الغالب بإحداث تغييرات في البِنية الاجتماعية والقيمية والثقافية للمجتمعات التي تستهدفها هذه الحركات، بحيث تكون هذه المجتمعات عامل تحفيز لمشروع التغيير؛ وليست عاملاً معيقًا لها أو عبئًا إضافيًا عليها[٢٥].

وفي حقيقة الأمر؛ فإن هذه المنطلقات والمبادئ مشتقة أساسًا من طبيعة الإسلام ذاته كدِين يقوم على أساس التغيير التدرجي، بشكل يراعي اعتبارات الطبيعة الإنسانية سواء على المستوى الفردي أو الجماعي، والذي يكون تغييره وتغيير ثوابته أصعب بمراحل من التغيير على المستوى الفردي.

وهذا لارتباطه بكليات تتعلق بهُوية وثوابت هذه المجتمعات، والتي قد يمس تغييرها مساسًا بعقائد أو بمكتسبات مراكز القوى فيه.

ويكون هذا النمط من التغيير التدريجي ذي الأدوات السلمية، أكثرَ إلحاحًا في مرحلة الاستضعاف؛ أي المرحلة الأولى لأية دعوة أو فكرة عندما لا تكون قد تجذَّرت بالشكل الكافي أو اكتسبت العدد المناسب من الأتباع، فيكون الواجب الرئيسي في البداية هو طمأنة وتعريف المجتمع الجديد إلى طبيعة ما تتم الدعوة إليه.

وهو ما بدا في الكثير من مراحل الدعوة الإسلامية في بواكيرها الأولى؛ ففي

(٢٥) للمزيد في هذه النقاط: نرجو مطالعة الكتاب الأول في مجموعة الكتب التي أصدرها مركز الإعلام العربي للمؤلف، «**أمتنا بين مرحلتين**»، الفصل الرابع: «**حول الفكر السياسي والحركي الإسلامي**»، ٢٠١٣م، ص.ص١٤٥:٢١٨.

المرحلة المكِّيَّة من بعثة الرسول الكريم (ﷺ) - كما أشرنا - كانت الدعوة أولًا تتم سرًّا، ثم تطورت وخرجت إلى العلن بزيادة عدد المسلمين.

كما لعب دخول شخصيات مثل حمزة بن عبد المطلب، وعمر بن الخطاب (رضي الله عنهما) في الإسلام، دوره أيضًا في هذا الأمر، وهو - بدوره - له العديد من الدلالات في هذا المجال.

ثم أُنشئت دولة الإسلام في المدينة بعد استكمال أركان التغيير المطلوب، والذي ركز في الكثير من جوانبه على النواحي القيمية والتربية الأخلاقية، بجانب الأطر الحركية.

وكان التدرج هو منهاج الرسول الكريم (ﷺ) الأول في الدعوة، وهو يبدو من الكثير من المواقف والنصوص، ومنها آيات تحريم الخمر ومنع الرقيق؛ بل إن موضوع تحريم تجارة الرقيق لم ينزل به نص قطعي الثبوت، فقد انقطع الوحي بوفاة الرسول الكريم (ﷺ)، ولم ينزل نص قرآني بتحريم تجارة الرقيق؛ وذلك لأن حكمة الله تعالى علمت أن الأمر أوسع نطاقًا من أن يتم تغييره في بضع وعشرين سنة هي عمر بَعثة مُحَمَّد مِن عبْد الله (عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ).

ومن ثَمَّ؛ فإن الآليات التي تعتمدها بعض الجماعات المنضوية تحت إطار السلفية الجهادية، لا يوجد لها أساس في الممارسة النَّبويَّة أو في النصوص القرآنية والنَّبويَّة، قطعية الدلالة قطعية الثبوت.

وبالعودة إلى حاكمية السيرة النَّبويَّة في هذا الإطار؛ سوف نجد أن الرسول الكريم (ﷺ)، لم يتبنَّ خَيارات الاحتجاج العنيف ضد المشركين والكُفَّار في مكَّةَ المكرمةِ في مراحل البعثة الأولى؛ بل إنه (ﷺ) هاجر بدينه إلى المدينة المنوَّرة؛ حيث تأسست الدولة الإسلامية.

والسلوك النَّبويُّ يدل على استيعاب الرسول الكريم (ﷺ)، طبيعة المجتمعات الإنسانية، والقوانين العمرانية التي وضعها الله (عَزَّ وَجَلَّ) لتحكم هذه المجتمعات؛ فمن ناحية لا يمكن فرض التغيير بالقوة على مجتمع لا يؤمن بفكرة يدعو إليها المصلحون، حتى لو كانت هذه الدعوة دينًا من عند الله (تعالى).

ومن ناحية أخرى؛ فإن ما يتم فرضه بالقوة لا يتجذَّر في المجتمع؛ لأنه يأتي بناء على سلطة القهر وليس الإقناع، ومن ثَمَّ؛ فإن المشروع الذي يتم فرضه بسلطة القهر يسقط سريعًا، أو لا ينجح من الأصل في الوصول إلى مبتغاه.

الإسلام والعمران.. رؤية أولية:

العمران البشري من سُنن الخلق الإلهيِّ، هذه حقيقةٌ قرآنيةٌ ثابتةٌ لا مراءَ فيها.. يقول الله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا ۚ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ ۖ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ (هود: ٦١).

واستعمار الإنسان في الأرض يأتي من كونه قد جُعلَ خليفةً لله تعالى في أرضه، فيقول تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٣٠).

وقد جاءت هذه الخلافة لتحقيق الغرض الأسمى من خلق الإنسان، وهو عبادة الله تعالى، وإقامة شريعته في الأرض.

يقول (عَزَّ وَجَلَّ): ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)، ويقول تعالى أيضًا: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ۖ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾ (الشُّورى: ١٣).

ولأجل ذلك المقصد؛ خلق الله تعالى مجموعة من السُّنَن التي تحكم عمارة الأرض والكون، ومن بينها التمكين للإنسان وتسخير كل شيءٍ له، فلو لم يُمكَّن للإنسان، وتُيسَّر له سُبُلُ العيش على الأرض؛ فإنَّ العدلَ الإلهيَّ يقتضي ألا يُحاسب؛ وهو ما تنافى مع مراد الله (عَزَّ وَجَلَّ).

وآيات التمكين والتسخير كثيرة، ومن بينها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنشَأْنَا مِن بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ﴾ (الأنعام: ٦)، ويقول تعالى

أيضًا: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ﴾ (لقمان: ٢٠).

وكذلك قوله (عز وجل): ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ (الحج: ٤١)، وهذه الآية تربط بشكل مباشر بين تمكين الله (عز وجل) للإنسان في الأرض، وتبعات هذا التمكين التي على الإنسان القيامُ بها.

وفي الإطار؛ فعندما وضع ربُّ العزَّة (تبارك وتعالى) شريعته؛ وضعها وَفق القوانين العمرانية التي خلقها (تبارك وتعالى)، مثل: قواعد الاجتماع الإنساني، وسُنَن التدافُع، وغيرهما من هذه القوانين؛ متسقةً مع طبيعة خلق الإنسان، وبالتالي يسهل على هذا الإنسان السير على هدي شريعة الإسلام، وتحقيق ما خُلق لأجله، وهو خلافة الله (عز وجل) في أرضه، وإعمار هذه الأرض، من أجل الغاية العظمى للخلق الإنساني، وهي عبادة الله (عز وجل)، خالق هذا الكون ومدبِّر أمره والمتصرف فيه، وتطبيق شريعته.

ولقد اعترفت الشريعة الإسلامية بأشكال الاجتماع البشري المختلفة، ولم تنكره: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحُجُرات: ١٣)، فهذا هو قانون العمران البشري الأساسي في الاجتماع الإنساني الذي خلقه الله تعالى فينا كبشر؛ التفرق كشعوب وقبائل، من أجل التعارف، ثم تحقيق التكامل المطلوب؛ لأجل استمرار الحياة، والتي هي المقصد الرئيسي من مقاصد الشريعة الإسلامية الخمسة، وهي بجانب الحفاظ على النفس - (الحياة الإنسانية - ومن ضمنها - في نظر البعض - العمران البشري الذي ييسر حياة الإنسان، ويحقق سُنن تسخير المخلوقات وتمكين الإنسان فيها) - حفظ الدِّين والمال والعِرض أو النسل، والعقل.

ومن خلال النظر في التطبيق النَّبويِّ لهذا الأمر؛ فإن الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم)، خلال سنوات البَعثة، كانت القبيلة، هي أساس تحركه (صلى الله عليه وسلم) «السياسي» لنشر دعوة الإسلام؛ وذلك لأنها - القبيلة - في ذلك الوقت كانت هي صورةَ الاجتماع الإنساني الرئيسيةَ التي كانت موجودة في شبه جزيرة العرب، بيئة الإسلام الأولى.

ثم - أيضًا - انطلق بعد ذلك (صلى الله عليه وسلم)، وولاة الأمر من الخلفاء الراشدين المهديين من

بعده، في البدء في التأسيس للصورة الأكثر رقيًا من أشكال الاجتماع الإنساني، وهي الدولة.

ولذلك؛ فعندما هاجر (ﷺ)، إلى المدينة المنوَّرة؛ فإنه (ﷺ) سعى إلى تأسيس «دولة»، قامت على أساس الاعتراف بالقبائل التي كانت قائمة، كما جاء في وثيقة المدينة، أول دستور عصري لدولة في التاريخ.

ومِن ثَمَّ؛ فإن الدولة هي أحد أشكال العمران البشري، والقول بتجاوزها؛ يعني تجاوز القوانين التي وضعها ربُّ العزِّة لخلقه، ولذلك؛ فإن التعامل مع فكرة الدولة القائمة، يأتي في إطار الضرورة الشرعية أيضًا؛ لأنه يرتبط بمصالح المسلمين المرسلة.



المبحث الثاني: الدولة القومية وتمكين المشروع الإسلامي بعد الربيع العربي

يعود أصل الجدل حول قضية الموقف من الدولة، وقضية الإصلاح والتغيير بشكل عام، في أوساط التيارات الحركية الإسلامية، إلى مرحلة انهيار دولة الخلافة العثمانية، وتفككها وظهور الدولة القومية الحديثة بمدلولاتها السياسية على النحو الذي سبق تفصيله.

فلم يكن الجدل حول الدولة بمعناها الوظيفي أو المؤسسي؛ لأن دولة الخلافة الإسلامية عبر تاريخها، دولة وظيفية ومؤسسية، بجانب كونها كيانًا سياسيًا ذا سيادة وحدود.

ويعود ذلك إلى عهد الخليفة الراشد الثاني، عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)؛ عندما وضع الأساس الأول للمفهوم الوظيفي والمؤسسي للدولة الإسلامية، وبدأ في تنظيم دولة الخلافة الوليدة، مستفيدًا في ذلك من الأنظمة التي كانت تتبناها الدول القديمة في بلاد فارس ومصر، وأدخل أنظمة الدواوين، والتي تطورت بعد ذلك، حتى وصلت إلى صورة الوزارات الحالية.

أما في واقع الأمر؛ فإن الإشكالية الرئيسية التي يناقشها هذا المبحث، تتعلق بموقف الحركات الإسلامية من الدولة القومية التي نشأت من خلال الفعل الاستعماري، وعلى النسق الغربي ذاته في قوانينها ومؤسساتها، وخصوصًا القضاء، أي كما ظهرت بموجب معاهدة ويستفاليا عام ١٦٤٨م، والتي أنهت الحروب الدينية والإقطاعية التي استمرت أكثر من ثلاثمائة عام في أوروبا.

حينها تقرر أن تستقل كل قومية من قوميات أوروبا المتناحرة لأسباب قومية أو سياسية أو مذهبية، والتي زادت وتيرة دموية الصراعات بينها، بعد ظهور المذهب الإصلاحي البروتوستانتي على يد مارتن لوثر وإدموند بيرك[٢٦]، وكانت هذه

---

(٢٦) يعود تأسيس المذهب الإصلاحي أو البروتوستانتي إلى الراهب والقس الألماني، مارتن لوثر (١٠ نوفمبر ١٤٨٣م - ١٨ فبراير ١٥٤٦م)، وكان أستاذًا للاهوت، وأسس مذهبه بعد أن اعترض على احتكار=



الصراعات امتدادًا لسلسلة الحروب الإقطاعية التي اجتاحت أوروبا قبل عهد النهضة في القرون الوسطى.

وفي هذا الإطار؛ تم وضع حدود سياسية واضحة وقاطعة لكل كيان سياسي يضم مجموعة متمايزة من الناس، وفق المذهب أو القومية؛ ثم تحولت هذه الكيانات بعد ذلك إلى الدول الأوروبية الحالية، بعد سلسلة من عمليات التوحيد بين بعض الإقطاعيات والإمارات التي كانت تضم مجموعات مشابهة، كما حدث في حالة ألمانيا وإيطاليا، أو الانقسامات، كما هو الحال في دول البلقان وشرق أوروبا.

وهنا يكمن الخلاف القائم بين الحركات الإسلامية، فهو ليس حول مفهوم «الدولة» بالمعنى الوظيفي والمؤسسي، والأخذ بأنظمتها التي ظهرت في الحضارات الإنسانية المختلفة، منذ أن تأسست أول «دولة» بالمعنى العلمي - أي ذات قوانين ومؤسسات وحدود شبه معروفة - في مصر الفرعونية وفي بلاد الرافدين قبل عدة آلاف من السنين.

فكما أشرنا، عرفت دولة الخلافة الإسلامية هذه الأشكال من الأنظمة والمؤسسات التي تميز الدول الحديثة بالمعنى المؤسسي والوظيفي والقانوني أو الدستوري، مهما اختلفت المسميات، وإنما هذا الخلاف حول الموقف من الكيانات القومية الأصغر التي استقلت عن دولة الخلافة الإسلامية، وصارت بديلاً سياسيًا لشعوبها، عن دولة الخلافة.

=الكنيسة الكاثوليكية في روما، لصكوك الغفران، واعتبار نفسها ممثل الإله على الأرض، فنشر في عام ١٥١٧م، رسالة من خمس وتسعين نقطة، تتعلق بما عُرِف بـ"لاهوت التحرير"، وحرر فيها فكرة سلطة البابا في الحِل من "العقاب الزمني للخطيئة"؛ وأدى تمسكه بأفكاره إلى قرارات كنسية وسياسية بحقه، في العام ١٥٢٠م؛ حيث تم نفيه وحرمانه كنسيًا، وأبرز مقومات فكره أن الحصول على الخلاص أو غفران الخطايا هو "هدية مجانيّة ونعمة الله من خلال الإيمان بيسوع المسيح مخلصًا"، وعارض فكرة الكهنوت المسيحي، مما أدى إلى تضرر موقف الكنيسة الكاثوليكية سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا، بعد أن اتبع الكثيرون أفكاره، مما أدى إلى اندلاع حروب دينية دموية في أوروبا، انتهت بصلح ويستفاليا عام ١٦٤٨م، والتي تم بموجبها وضع حدود سياسية مجددة بين الكيانات القومية والمذهبية المختلفة في أوروبا.

وزاد من وطأة هذه المشكلة، عدد من العوامل؛ أهمها أن دولة الخلافة الإسلامية - أيًا كانت سواء الدولة العباسية أم الدولة العثمانية أم غيرهما مما ظهر من أطر سياسية جامعة للمسلمين - كانت تضم بين جنباتها عددًا من الكيانات الحضارية القديمة التي عرفت الدولة قبل دخول الإسلام إليها، ووصول الفتح العربي الإسلامي لها، مثل مصر وبلاد فارس والعراق، وغيرها.

هذا الوضع كان مفهومًا لدى الحكام الذين تعاقبوا على دولة الخلافة الإسلامية، ولذلك كانت هناك وضعية خاصة لمختلف هذه الكيانات، فكان لها حدود معروفة، ولها حكام أو ولاة ودواوين خاصة بها، وغير ذلك من أشكال الحكم المحلي الأوسع نطاقًا من الإدارة المحلية المعتادة للولايات والمكونات الأخرى لدولة الخلافة.

وكانت درجة استقلالية هذه الولايات عن الخلافة الأم، في دمشق أو بغداد أو إسطنبول، تختلف بحسب درجة قوة أو ضعف الدولة المركزية، فكانت هذه الاستقلالية تتناسب عكسيًا مع قوة أو ضعف دولة الخلافة؛ فكلما ضعفت السلطة المركزية للأخيرة ازدادت درجة استقلالية هذه الكيانات؛ والعكس.

وأبرز مثال لذلك، مصر في عهد محمد علي باشا الكبير وذريته الذين حكموا مصر والسودان فيما بعده؛ فقد كانت مصر في ذلك الحين، دولة قوية مستقلة لها حكومتها وجيشها وأسطولها المتمايزة عن حكومة وجيش وأسطول الدولة العثمانية.

وأسهم في تلك الحال عاملان؛ **الأول:** ضعف الدولة العثمانية، مع مرورها بالمراحل المتعارف عليها للحضارات الإنسانية، من ظهور وصعود وقوة وضعف وأفول، و**الثاني:** الاستعمار الأجنبي، الذي رأى في تقوية النعرات القومية في أركان الدولة العثمانية، الوسيلة المثلى لتفكيك دولة الخلافة، ثم إضعاف الكيانات الناشئة عنها.

ففي القرن التاسع عشر؛ وبعد أن دعم هذا الاستعمار محمد علي باشا الكبير، في مشروعه الطموح لتأسيس دولة قوية في مصر والسودان وبلاد الشام وشبه الجزيرة العربية، ودفع إلى تدمير الجيش والأسطول العثمانيَّيْن، خلال الحرب

المصرية - العثمانية (١٨٣١ - ١٨٣٣م)، في «قونية» وغيرها؛ بدأت القوى الاستعمارية في محاصرته، قبل أن تكسره عسكريًا في البحر المتوسط، وتفصله عن بلاد الشام، بعد أن عادت إلى دعم العثمانيين؛ لكي تعود فلسطين وسوريا الكبرى إلى الدولة العثمانية، قبل أن يُعزَل في العام ١٨٣٩م، ويحاصَر مشروعه الطموح في مصر والسودان.

وفي القرن العشرين؛ قام الحليفتان خلال الحرب العالمية الأولى - بريطانيا وفرنسا - غريمتا الأمس اللتان اتحدتا ضد ألمانيا، بعد ذلك، بالدور نفسه في شبه الجزيرة العربية، عندما دعمتا مشروع الشريف حسين بن علي، لإقامة الدولة العربية الكبرى، ثم نكص الغرب على أعقابه بعد أن تحققت له أهدافه في الحصول على دعم القوميين العرب له في الحرب ضد المحور الذي ضم ألمانيا وروسيا القيصرية والدولة العثمانية.

وبعد ذلك بدأ في تفتيت ما نشأ في الأصل عن هذا المخطط من كيانات قومية أصغر من الدولة العثمانية التي هُزِمت خلال الحرب، بعد دعمها لألمانيا، فكانت اتفاقية «سايكس - بيكو» عام ١٩١٦م، ثم اتفاقية «سيفر» ١٩٢٠م، التي بموجبها قسَّمت القوى الكبرى إرث الدولة العثمانية فيما بينها، وأنشأت الدول العربية بحدودها الحالية المتعارف عليها.

وينطبق هذا الأمر أيضًا على العالم الإسلامي؛ فعندما خرج الاستعمار من هناك، عمد إلى وضع حدوده المصطنعة بين الكيانات الكبرى، وتشظيتها، كما حدث في سوريا الكبرى، التي تحولت إلى سوريا ولبنان، وشبه القارة الهندية، التي صارت الهند وباكستان، ثم الهند وباكستان وبنجلاديش بعد انفصال الأخيرة عن باكستان الأم في العام ١٩٧١م.

وهنا خلاف كبير بين فصائل الحركات الإسلامية - الصحوية وغيرها من الحركات السلفية، والسلفية الجهادية - فيما يتعلق بالتعامل مع الدولة القومية التي ظهرت بالمعنى السياسي والمؤسسي في مرحلة ما بعد انهيار دولة الخلافة العثمانية.

ولكن هناك أرضية مفاهيمية مشتركة بين الحركات الإسلامية بأكملها

في هذا الأمر، وهي أن الدولة القومية الحديثة هي مخاض المستعمر بين ظهرانيي الأمة، وأن الحدود بين الدول القومية في العالم العربي والإسلامي، إنما هي حدود مصطنعة لا تعبر عن الواقع الجيوسياسي أو الديموجرافي القائم على الأرض - كما أشرنا في حالة سوريا الكبرى - والأهم من ذلك؛ أن تدعيم أركان الدولة القومية الحديثة بصورتها الحالية في العالم العربي والإسلامي، جاء لإنهاء دولة الخلافة الإسلامية، ومنع عودتها مرة أخرى.

ولكن يكمن الخلاف في كيفية التعامل مع هذه الظاهرة - الدولة القومية - فبينما رأى البعض توظيفها لاستعادة الخلافة، كما في مشروع (الإخوان المسلمين)، من خلال الإصلاح والأسلمة، ثم توحيد الكيانات الناشئة في دولة إسلامية كبرى موحدة؛ رأى البعض الآخر أن الواجب يقتضي تدمير الدولة القائمة بمختلف عناصرها.

ويستند هؤلاء إلى واقعٍ قائم بالفعل، وهو أنه مع خروج المستعمر الأجنبي من البلاد العربية والإسلامية، وتشكُّل حكومات وطنية - بالمعنى القانوني وليس القيمي - في كل الدول العربية والإسلامية، وظهور خريطة جديدة في العالم العربي والإسلامي؛ ابتعد الواقع القائم عن فكرة الجامعة الإسلامية أو الفكرة الأممية، والتي تمثل المنظور الإسلامي للوَحدة.

ومن ثَمَّ؛ فقد جاء رد الفعل من جانب عدد من الحركات الإسلامية، إما من خلال السعي إلى تأسيس دولة إسلامية داخل الدول القومية، ثم توحيدها بعد ذلك، كما في مشروع حسن البنا و(الإخوان المسلمين)، أو من خلال التأسيس لكيانات كبرى عابرة للقوميات والحدود الوطنية لها البُعد الأممي ذاته الذي خسرته الدول العربية والإسلامية بسقوط الخلافة، مثل: (حزب التحرير الإسلامي)، الذي ظهر في العام ١٩٥١م، على يد الداعية الفلسطيني تقي الدِّين النبهاني، و(تنظيم القاعدة) الذي تأصلت جذوره في الثمانينيات، خلال فترة الاحتلال السوفيتي لأفغانستان، وظهر

إلى النور في التسعينيات الماضية، على يد أسامة بن لادن[27].

بين الإصلاح والإسقاط.. فقه الموازنات وأهميته:

في إطار الصراع مع الأنظمة الفاسدة والمستبدة، وتحت وطأة توحش هذه الأنظمة، وعودتها بالممارسة السياسية إلى حالة البداوة الوحشية الأولى؛ خلط البعض بين متطلبات إصلاح الدولة وإزالة الأنظمة الفاسدة، في حالةٍ من الكفران المبين بكل ما يرتبط بهذه الأنظمة.

وبدأ بعض هذه القوى في وضع ذلك في إطار الحديث عن استعادة الخلافة الإسلامية، وهي رؤية خاطئة لأصول وقوانين العمران البشري التي وضعها الله سبحانه وتعالى، وشرحها العلماء المسلمون، وعلى رأسهم ابن خلدون وابن أبي الربيع، للعالم كله.

فـ(البنا) طرح مشروع (الإخوان المسلمون) لتحقيق الخلافة الإسلامية، من خلال المراحل السبع المعروفة، والتي من بينها تحقيق الحكومة والدولة الإسلاميتَيْن في الأقطار العربية والإسلامية، ثم جمعها جميعًا في إطار دولة واحدة بعد تربية المجتمعات والحكومات على قَبول الفكرة والمشروع الإسلاميَّيْن.

وعندما ظهرت أولى الحركات الإسلامية التي يُطلق عليها حاليًا - في الأدبيات السياسية والأكاديمية وفي الإعلام - مصطلح «الإسلام السياسي الوسطي»، أو التيارات الصحوية، كان أمامها عدد من الأمور والاستحقاقات التي تتطلب النظر فيها، وتحديد كيفية التعامل معها، كضرورات يجب عليها أن تتعاطى معها خلال

(27) تأسس التنظيم على مراحل طويلة، لكل مرحلة منها منظروها ومؤسسوها، ففي البداية، في منتصف الثمانينيات الماضية، كان هناك الداعية الفلسطيني المجاهد عبد الله عزام، ومن انضم إليه= =من مقاتلي الجماعة الإسلامية وتنظيم الجهاد الإسلامي المصري، وكان من بينهم زعيم تنظيم القاعدة الحالي، الدكتور أيمن الظواهري، ثم ظهر أسامة بن لادن الذي تنامى دوره بعد مقتل عزَّام في نوفمبر من العام ١٩٨٩م، ليتولى تأسيس التنظيم الحالي المعروف باسم (تنظيم القاعدة)، في الفترة بين العام ١٩٨٨م، والعام ١٩٩٠م، وتعود تسمية التنظيم بهذا الاسم إلى أبي عبيدة البنشيري، الذي أسس معسكرات تدريب المجاهدين الأفغان والعرب خلال حقبة الثمانينيات في أفغانستان، وكان يطلق على معسكرات التدريب هذه، مسمى "القاعدة".

سعيها لتحقيق مراحل مشروعها المختلفة.

ويرتكز التيار الصحوي في تحديد مواقفه من الأمور، وخصوصًا مستجداتها وعوارضها، على عدد من القواعد المهمة، من أبرزها فقه المصلحة والموازنات، انطلاقًا من قاعدة شرعية معتبرة، تقول: «حيثما كانت المصلحة فثَمَّ شرع الله»، ولكن وفق الضوابط التي حددها علماء الأصول في ذلك الأمر، ومن بينها أن تكون المصلحة معتبرة شرعًا، ولم يحكم فيها بنص صريح؛ فقد وُضعت الشريعة لمصلحة العباد في العاجل والآجل معًا.

وبتبسيط غير مخلٍّ؛ يعتمد فقه الموازنات على أساس إصدار الحكم الشرعي في المسألة وفق اعتبارات الموازنة بين المصلحة والمفسدة المتحققتَيْن في الإقدام أو الامتناع عن إتيان أمر بعينه، أو سياسة بعينها.

والمصلحة شرعًا - كما جاء في «المستصفى في أصول الفقه»، لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي، هي «المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم، ونفوسهم، وعقولهم، ونسلهم، وأموالهم، وفق ترتيب معين فيما بينها»؛ أي بمعنىً آخر مقاصد الشريعة.

ويشير الدكتور حسين حامد حسان[٢٨] إلى المصلحة الشرعية بأنها «المصلحة الملائمة لجنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين؛ أي أنها تدخل تحت القياس بمعناها الواسع».

أما المفسدة شرعًا - كما جاء في مختصر ابن الحاجب - فهي «ما يعود على الإنسان بالضرر والألم، ولم يكن مقصودًا شرعًا»[٢٩].

(٢٨) حسان، حسين حامد: **فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة**، محاضرة ألقاها حسان، ضمن برنامج المحاضرات الفقهية الذي نظمه (المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب)، التابع للبنك الإسلامي للتنمية، بجدة، موسم رمضان ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، ص: ٦ - ٨.

وحسان كان يشغل منصب رئيس الجامعة الإسلامية العالمية في إسلام آباد بباكستان، وأستاذ علم الأصول في جامعتي القاهرة وأم القرى.

(٢٩) أبو عجوة، حسين أحمد: **فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد ودوره في الرقي بالدعوة الإسلامية**، محاضرة ألقاها ضمن أعمال مؤتمر **الدعوة الإسلامية ومتغيرات العصر**، الذي نظمته كلية أصول الدين،

وهناك العديد من الأدلة الشرعية على مشروعية فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد، ومن بينها من (القرآن الكريم)، في قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ (البقرة: ٢١٩).

ووجه الدلالة في هذه الآية الكريمة، أن علة التحريم هي زيادة المفسدة على المصلحة المتحققة من شرب الخمر، ولعب الميسر، فالإثم الكبير والمفسدة في ذهاب العقل - من شرب الخمر - وما يترتب على ذلك من تصرفات غير سوية، أعظم كثيرًا من مصلحة والمتعة والنشوة المتحققة من شربها، وكذلك في لعب الميسر، ولذلك كان الحكم النهائي بتحريمهما بالتدريج.

أما في صحيح السُّنَّة النَّبويَّة: فهناك حديث أبي هريرة (رضي الله عنه)، عندما قام أعرابي فبال في المسجد فتناوله الناس، فقال لهم النَّبيُّ (صلى الله عليه وسلم): «دعوه وأريقوا على بوله سَجلاً من ماء، أو ذَنوبًا من ماء، فإنما بُعثتم ميسِّرين ولم تُبعثوا معسِرين» (صحيح، أخرجه البُخاري).

ووجه الدلالة من الحديث، أن الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم)، منع الصحابة من إيذاء الأعرابي، لما في ذلك من ضرر عليه، وهو في الرواية الأخرى للحديث، والتي فيها: «لا تزرموه»، بالرغم من الضرر الذي حصل من تنجيس للمسجد.

ويقول الدكتور حسين أحمد أبو عجوة، الأستاذ بجامعة (الأقصى) في غزة[٣٠] - ملخصًا هذه القضية وأهميتها - : «إن إحياء فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد، وتجديده، علمًا وعملاً في هذا الزمان، ضروري للدعوة وللدعاة، وللقادة وصُنَّاع القرار؛ حيث تختلط الحسنات بالسيئات، وتزدحم المصالح والمفاسد؛ ما يوقع العاملين في حقل الدعوة في اشتباه واختلاف».

والدولة شأن سياسي ومجتمعي، والسياسة في الإسلام؛ إنما هي سياسة شرعية،

الجامعة الإسلامية بغزة، ١٧ أبريل ٢٠٠٥م، ص: ٣ - ٥.

والدكتور حسين أحمد أبو عجوة، أستاذ الفقه وأصوله المساعد بقسم الدراسات الإسلامية كلية الآداب، بجامعة (الأقصى) بغزة.

(٣٠) المصدر السابق.

والسياسة الشرعية تعني أمرَيْن؛ الأول: أنها تنطلق من القواعد التي أقرتها الشريعة الإسلامية، وما شرعه الله تعالى للعباد في السياسة والحكم من قيم ومنطلقات وأحكام، والثاني: أنها - أي السياسة في الإسلام - يجب أن تسعى إلى تحقيق المقاصد الشرعية».

وكانت الدولة القومية الوليدة، التي انبثقت عن انهيار دولة الخلافة العثمانية، أحد أهم هذه المسائل والقضايا، فكان السؤال، هو: كيفية التعامل معها، بينما هي البيئة التي سوف تتحرك فيها (الحركة الإسلامية)؟

وفي هذا الإطار؛ اكتسب فقه الموازنات على وجه الخصوص أهمية خاصة، مع ظهور الكثير من المسائل المتشابكة في طبيعتها في هذا الأمر، مثل: كيفية التعامل مع الأقليات غير المسلمة التي تعيش في مجتمعات مسلمة، ولكن تحت ظل دولة علمانية بالمعنى الدستوري والقانوني والسياسي.

كذلك كيفية التعامل في الإطار السياسي مع الدول غير المسلمة، أو ديار الكفر بالمصطلح الشرعي، وخصوصًا الدول غير المسلمة، التي ترعى أطرافًا هي خصوم للمشروع الإسلامي أو تدعم عدوًّا لأمة المسلمين، كما في حالة الولايات المتحدة، التي ترعى «إسرائيل»، وتضمن الأمن القومي لهذا الكيان الغاصب الذي يحتل (فلسطين)، أو كما هي الحال مع القوى التي كانت تستعمر البلدان العربية والإسلامية.

هنا أسس المشروع الصحوي لقضية الموازنة بين المصالح والمفاسد، وعدَّه معيارًا أسياسيًا للتعامل مع عوارض الأمور، ولكن مع عدم ترك العنان لهذا الأمر؛ حيث إن هناك ضوابط، أهمها (**القرآن الكريم**) والسُّنَّة النَّبويَّة الشريفة، والتي منها - أي من السُّنَّة - سيرة الرسول الكريم مُحَمَّد (ﷺ)، وكيف تعامل كرجل دولة وحاكم في دولة الإسلام الأولى، مع مستجداتٍ الأمور، مما كان لم ينزِل فيه بعدُ قرآنٌ يُتلى.



المبحث الثالث: الإسلاميون وتنازُع الاتجاهات في الموقف من الدولة

كانت الدولة هي محور حديث وفِعل التغيير الذي بدأ حِراكه في العالم العربي والإسلامي، في السنوات الأخيرة، حتى من قبل اندلاع الثورات العربية، وتباينت الرؤى المطروحة في هذا الإطار، إلى أكثر من مذهب واتجاه.

فهناك مَن طَرَح خَيار إصلاح جذري عميق، مؤسسي وقيمي ووظيفي وتشريعي، للدولة، وهناك من طرح بديلا آخرَ، وهو إسقاط كامل الهيئات والمؤسسات القائمة المُعبِّرة عن الدولة، وإعادة تشكيلها، في الإطار ذاته القائم للدولة بالمعنى السياسي؛ أي ككيان له حدود معروفة، وإطار سياسي وقانوني معترف به دوليًا؛ أي أنه يقدم فكرة الهدم المؤسسي وليس السياسي للدولة.

الخَيار الثالث كان أكثر راديكالية من سابقيه بمراحل؛ فقد طرح فكرة إسقاط الدولة نفسها، مع عدم اعترافه من الأساس بفكرة الدولة القومية الحديثة.

أصحاب المشروع الإصلاحي، قدموا أكثر من رؤية لذلك، ولكن هذه الرؤى عابها الكثير من العوز للتصور الشامل للإصلاح المؤسسي والتشريعي المطلوب؛ فالأمر بكل تأكيد لا يقتصر على مجرد إصلاح أو حتى هدم المؤسسات القائمة، وإعادة بنائها مرة أخرى على أساس قواعد الإدارة السليمة والحكم الرشيد.

ذلك أن مؤسسات الدولة إنما هي مرآة للمجتمع، ومخاض لحالته وثقافته، ومن ثَمَّ؛ فإن الحديث يجب ألا يكون عن إصلاحٍ مؤسسي أو تشريعي، من دون الحديث عن إصلاح سياسي ومجتمعي أكثر شمولاً، وإلا عادت الظواهر السلبية ذاتها القائمة في مؤسسات الدولة، مثل: البيروقراطية الزائدة، والتسلط الوظيفي، والرشوة، وكل مظاهر الفساد الأخرى.

ومن ثَمَّ؛ فشلت الكثير من التجارب التي خاضها إسلاميون في هذا التوجه، الإصلاحي، الذي يعتمد على فكرة الانطلاق مما هو قائم من مؤسسات وهيئات وتشريعات، باستثناء تجارب محدودة، كما في تركيا، بعد تولي حزب (العدالة

والتنمية) الحكم في العام ٢٠٠٢م.

وحتى النجاح المتحقق في تركيا لم يكن كاملًا؛ لأن الفترة الزمنية التي مضت لم تسمح بتحقيق الإصلاح المجتمعي والسياسي الشامل المنشود، ومع طول فترة بقاء حزب (العدالة والتنمية) في الحكم - ١٤ عامًا - تسلل الفساد إلى حكومة الحزب والحزب نفسه، بدلًا من مكافحته في المجتمع.

أما أصحاب فكرة إسقاط الدولة، أو عدم الاعتراف بها من الأصل، فيؤمنون بالجانب الوظيفي والمؤسسي لها، من دون اعتبار الإطار السياسي الجامع الخاص بها.

فمن خلال تجارب فعلية على أرض الواقع في عدد من بلدان العالم العربي والإسلامي، مثل: سوريا وليبيا وباكستان؛ فإن التنظيمات الجهادية المنتمية إلى القاعدة، أو المحسوبة عليها، أو المنتمية بشكل عام للسلفية الجهادية؛ لا تلقي بالًا كبيرًا لفكرة وجود الدولة القومية بالمعنى السياسي ككيان قانوني قائم له حدوده المتعارف عليها، ولكنها ما إن تسيطر على بعض الأقاليم، أو أية مساحات من الأرض؛ حتى تبدأ في القيام بوظائف الدولة من خلال بعض المؤسسات، مثل: القضاء، وحفظ الأمن، وتطبيق الأحكام، وما إلى ذلك من وظائف أولية للدولة.

ولدينا الأمثلة على ذلك عدة، مثل: حركة (طالبان) في باكستان، و(أنصار الشريعة) في ليبيا، و(جبهة النُّصرة) في سوريا.

فهذه التنظيمات، عندما بسطت سيطرتها على مناطق بعينها على الأرض، وجعلت منها مناطق نفوذ لها مغلقة على سلطانها عليها؛ بدأت تمارس فيها صلاحيات الدولة كاملةً.

منطق هذه التنظيمات من خلال وثائقها وأدبياتها، ينطلق من أكثر من مبرر لفعل ذلك؛ **الأمر الأول:** أن الدولة القومية الحديثة في العالم العربي والإسلامي إنما هي كيانات غير شرعية؛ لأنها قامت على أساس قوانين وضعية، ولا تحكم بما أنزل الله سبحانه وتعالى، وغالبيتها علماني، يستند في منظومته التشريعية، الدستورية والقانونية، إلى القوانين الوضعية، مثل: المدرسة القانونية الفرنسية، أو

الأنجلوسكونية، وما شابه.

وينسحب ذلك على الأنظمة الحاكمة، والتي حكمت هذه البلدان بعد رحيل الاستعمار منها؛ إذ كانت إما أنظمة ديكتاتورية فاسدة، جاءت من المؤسسة العسكرية بالأساس، أو طرحت الخطاب القومي الشوفيني العنصري، متجاهلةً تمامًا عمق الهُوية الإسلامية في المجتمعات التي تحكمها، وأن هذه المجتمعات عاشت مئات السنين في ظل دولة خلافة إسلامية جامعة.

الأمر الثاني: أن هذه الدول قامت على أنقاض دولة الخلافة الإسلامية، التي انتهت بانتصار الجمهورية العلمانية في تركيا في العام ١٩٢٤م، ومن ثَمَّ - وبما أنه ما بُني على باطل فهو باطل - يصبح الاعتراف بالدولة القومية كفرًا بيِّنًا؛ لأنه يعني الاعتراف بكيانات قامت على أسس غير شرعية، وعلى أنقاض دولة الخلافة، التي هي في نظرهم التجسيد السياسي الوحيد المقبول في الإسلام للعمران البشري.

الأمر الثالث: أن هذه الكيانات - الدول القومية الوليدة في العالم العربي والإسلامي - إنما هي كيانات قامت بأيدي الاستعمار، من خلال اتفاقيات مثل: «سايكس - بيكو»، و«سيفر»، والاتفاقيات التي بموجبها جلى المستعمر عن ظهرانيي بلدان العالم العربي والإسلامي التي كانت محتلة؛ أي أن هذه الدولة هي صنيعة الاستعمار، وأن الحدود الموضوعة بينها لا قيمة لها، بالتالي، ولا تعبر عن أي تمايزات بين كيان وآخر منها.

وهي - من دون أية تحيزات - وجهة نظر سليمة جزئيًا؛ فالحدود التي وضعها المستعمر - بالفعل - لا تعبر في كثير من الحالات عن أي واقع على الأرض، وكثير من هذه الحدود وُضع بطريقة تضمن حدوث خلافات ونزاعات حدودية، تقود إلى حروب، كما حدث بين المغرب والجزائر في السبعينيات الماضية، وبين العراق وإيران، وبين العراق والكويت، في الثمانينيات والتسعينيات الماضية، وهكذا .....

أي أن فكرة الحدود السياسية المصطنعة هذه، بذرت بذور فتنة وشقاق بين الدول العربية والإسلامية، ما استمرت هذه الأوضاع قائمة؛ وهو ما يحقق عددًا مهمًا من أهداف وغايات قوى الاستعمار العالمية، وعلى رأسها، شغل العرب والمسلمين في

حروب وأزمات بينية، وتحقيق المبدأ الاستعماري الشهير والبغيض المعروف، «فرِّق تَسُد».

ومع كون الأنظمة التي تولت الحكم في هذه البلدان، بعد الاستقلال عن الاستعمار - كما ذكرنا - إما عسكرية أو استبدادية فاسدة، أو علمانية، أو قومية متعصبة، أو ضعيفة؛ فإنها فقط اكتفت بتثبيت أركان حكمها، ومحاربة خصومها في الداخل، وفي المحيط الجغرافي.

تطرح التنظيمات الإسلامية الراديكالية المسلحة، بديلًا عنها، رؤية أخرى، تقوم على أساسَيْن؛ أولًا: عدم الاعتراف بالدولة القومية القائمة بحدودها، وبمؤسساتها، وثانيًا: تشكيل ما يمكن أن يُطلق عليه مصطلح «نقاط طليعية» تسيطر عليها هذه المجموعات، المؤمنة بأن هدفها الأسمى في الجانب السياسي لمشروعها، هو استعادة (دولة الخلافة الإسلامية)، وتتجمع فيما بعد - أي هذه «النقاط الطليعية» - لتشكل فيما بينها كيانًا واحدًا، ينطلق من قلب الأمة - بلاد الشام والعراق ومصر وشبه جزيرة العرب، وبلاد ما وراء النهر في آسيا الوسطى - ويكون نواةً لاستعادة دولة الخلافة.

ويستند هؤلاء ومنظِّروهم إلى مبدأَيْن مُهمَّين، هما: الحاكمية، وعقيدة الولاء والبراء[٣١]، ولكن توظيف السلفية الجهادية لهما يختلف كثيرًا عن المغزى العقيدي

---

(٣١) الحاكمية أو توحيد الحاكمية، تعني إفراد الله تعالى وحده بالحكم والتشريع؛ فالله تبارك وتعالى، هو الحكَم العدل، له الحكم والأمر، لا شريك له في حكمه وتشريعه، وهو أمر طبيعي؛ مادام الله تعالى هو الملكَ الحقَّ، والإلهَ الواحدَ الأحدَ، والربُّ الخالقَ المدبِّرَ لهذا الكون؛ لا شريك له في المُلْك، وفي تدبير شؤون الخلق، وبالتالي، فهو أيضًا (عَزَّوَجَلَّ) لا شريك له في الحكم والتشريع.

أما الولاء فيعني - الولاية - النُّصرة والمحبة والإكرام والاحترام والكون مع المحبوبين ظاهرًا وباطنًا، أما البراء، فهو البُعد والخلاص والعداوة بعد الإعذار والإنذار، كما ورد في كتاب "الفرقان" لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية.

ويقول ابن تيمية، الذي اعتبر الولاء والبراء جزءًا من عقيدة كل مسلم: "إن تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله، يقتضي ألَّا يحب إلا لله، ولا يبغض إلا لله، ولا يوالي إلا لله، ولا يعادي إلا لله، وأن يحب ما أحبَّه الله، ويبغض ما أبغضه الله".



لكلا المفهومَيْن؛ فقد تم توجيه كلا المصطلحَيْن إلى وجهة تثير رهبة الكثيرين، وأثارت - ولا تزال - الكثير من النقاشات، وهي قضية التكفير، تكفير الحاكم الذي لا يحكم بما أنزل الله تعالى، من خلال تبني القوانين الوضعية، و«يوالي» غير المسلمين في علاقاته الخارجية، و - كذلك - تكفير المجتمعات التي لا تتبنى الرؤية ذاتها عن الحاكمية، والولاء والبراء.

وبالتبعية؛ يوجب هؤلاء «الجهاد» ضد هذه الحكومات والأنظمة والمجتمعات «الكافرة المرتدة»، واعتبارها العدو القريب، ويعطونها أولوية عن الجهاد ضد العدو البعيد، وهو الولايات المتحدة و«إسرائيل»، والغرب عمومًا.

فعندما تم الشروع في تأسيس (تنظيم القاعدة)، في نهاية الثمانينيات والتسعينيات الماضية، باسم (الجبهة العالمية لقتال اليهود والصليبيين[٣٢])، كانت الأولوية للعدو البعيد؛ إذ كان مشروع أسامة بن لادن بالأساس هو محاربة الولايات المتحدة ودعم هذا المبدأ بقوله: «إن أمريكا هي سبب مصائب المسلمين»، وكان هدفه الأساسي هو «إخراج المشركين من شبه الجزيرة العربية، ومن أراضي المسلمين المحتلة».

كانت هذه هي نقطة التباعُد بينه وبين الجماعة الإسلامية في مصر، التي كانت قد وضعت أولوية لقتال «العدو القريب»، وهو نظام الرئيس المصري الأسبق حسني مبارك، حتى المراجعات التي جرت بدءًا من العام ١٩٩٧م، وامتنعت دائمًا عن

(٣٢) للمزيد في هذه النقطة: - السباعي، هاني: **التجلية في الرد على التعرية**، دراسة منشورة على موقع مركز المقريزي للدراسات التاريخية، ٢٥ ديسمبر ٢٠٠٨م، **للمزيد طالع:**

http://www.almaqreze.net/ar/news.php

- الحلقة الثالثة من حوار "المصري اليوم" مع القيادي سيد إمام، ٢١ نوفمبر ٢٠٠٨م.

- حوار مع الباحث جيدو شتاينبرج حول **التطرف الإسلامي: خط تماس داخلي، لا صراع حضارات**، موقع "القنطرة" البحثي، ١ أغسطس ٢٠٠٦م، **للمزيد طالع:**

http://ar.qantara.de/content

- آل الشيخ، محمد بن عبد اللطيف: **تشظّي السلفية إلى سلفيات**، مقال على صحيفة "الجزيرة" السعودية، ٢٩ يوليو ٢٠١٢م، **للمزيد طالع:**

http://www.alarabiya.net/views



تدويل القتال ضد العدو البعيد؛ حيث العدو القريب أولى باعتبار أنه هو الذي عطَّل الجهاد ضد العدو البعيد.

أما (تنظيم الجهاد) الذي كان يقوده أيمن الظواهري، زعيم (تنظيم القاعدة) الحالي، فقد أيد وجهة نظر بن لادن فيما يخص قضية العدو البعيد؛ إذ العدو البعيد، وهو الولايات المتحدة خصوصًا، هو الذي يدعم الأنظمة الفاسدة الحاكمة في العالم العربي والإسلامي ويحميها.

إلا أنه - ومن خلال الممارسة الفعلية على أرض الواقع - فإن التنظيمات المنتمية إلى تيار السلفية الجهادية، عادت إلى تركيز المواجهة مع العدو القريب، بدلاً من العدو البعيد، وما الوضع الراهن في العراق وسوريا والصومال واليمن ومالي، والمغرب العربي؛ إلا دليل على ذلك.

وتبدو هذه المعاني متكررة، بالنصوص الأصولية نفسها التي توردها المصادر الكبرى للسلفية الجهادية كأدلة شرعية على ما تقول.

وعلى تعدد الأدبيات في هذا الأمر؛ إلا أن هناك أهمية خاصة، لما وضعه أبو مصعب السوري، باعتباره أولًا: أحد أهم المنظِّرين في الوقت الراهن لـ(تنظيم القاعدة)، والذي تمخض تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام «داعش»، في البداية، من رَحِمِه، خلال مرحلة الاحتلال الأمريكي للعراق، وثانيًا: أنه أهم قنطرات الوصل بين فكر التيار الصحوي والإخوان المسلمين، وبين فكر السلفية الجهادية، مع وجود الكثير من نقاط التلاقي الفكري بينهما.

كان السوري ضمن تنظيم «الطليعة المقاتلة»، الذي أسسه مروان حديد، وهو أحد المنشقين على نظام البعث السوري، في السبعينيات، ومات في سجن المزَّة السوري، في يونيو من العام ١٩٧٦م.

تلقى السوري عددًا من الدورات العسكرية في علم هندسة المتفجرات وحرب عصابات المدن والعمليات الخاصة، في أكثر من مدرسة عسكرية، من ضباط فارين من الجيش السوري، في الأردن، وكذلك على أيدي ضباط من الجيشَيْن المصري والعراقي في القاهرة وبغداد؛ حيث كانت الخلافات على أشدها بين هذه

الأنظمة ونظام حافظ الأسد، في ذلك التوقيت.

عمل بعد ذلك مدربًا في قواعد الجهاز العسكري لتنظيم الإخوان المسلمين في الأردن، وفي معسكرات هذا الجهاز في بغداد، وفي أثناء معارك حماة، في العام ١٩٨٢م، عينت قيادة تنظيم الإخوان المسلمين المقيمة في بغداد، أبا مصعب عضوًا في القيادة العسكرية العليا تحت قيادة سعيد حوى، ونائبًا للمسؤول عن منطقة شمال غرب سوريا.

افتراقه عن الإخوان جاء عقب دمار حُماة، وانهيار جبهة المواجهة مع النظام السوري في ذلك الحين؛ فقد أعلن أبو مصعب السوري انفصاله عن الإخوان المسلمين، لعدد من الأسباب، من بينها احتجاجه على إبرام إخوان سوريا لما عرف في حينه بـ«التحالف الوطني» مع الأحزاب العلمانية والشيوعية، والفرع العراقي لحزب البعث، وذلك «لأسباب عقدية منهجية، واحتجاجًا على الفساد وسوء الإدارة لدى الإخوان؛ حيث اعتبرهم مسؤولين عن دمار حماة وفشل وإجهاض الثورة الجهادية»؛ بحسب موقع منبر التوحيد والجهاد التابع لـ(تنظيم القاعدة[٣٣]).

في أدبيات أبي مصعب السوري سوف نجد تأثيرًا واضحًا؛ شديد الوضوح، بقضيتيّ الحاكمية والولاء والبراء، في أحكامه على الحكومات والأنظمة، وعلى الشعوب، مع ملاحظة أن «الحلول» التي طرحها للتعامل مع المجتمعات، تميِّز بين التعامل مع أهل السُّنَّة والجماعة، وغيرهم من المكونات الطائفية والمذهبية الأخرى.

اخترنا من أدبياته بحثًا مهمًا بعنوان «أهل السُّنَّة في الشام في مواجهة النصيرية والصليبية واليهود»[٣٤]، وخصوصًا الباب الخامس منه، والذي يحمل عنوان «ما حكم الله في هذا الواقع؟ وما الواجب المترتب على أهل السُّنَّة وشبابهم وعلمائهم وطليعتهم

(٣٣) **ملف أبي مصعب السوري.. خطوط عريضة في حياة الشيخ أبي مصعب السوري ومسيرته الجهادية، للمزيد طالع:**

http://www.tawhed.ws/a?a=hqkfgsb2

(٣٤) منشور على موقع منبر التوحيد والجهاد، **للمزيد طالع:**

http://www.tawhed.ws/r?i=jf3hqhhd



المجاهدة في بلاد الشام؟».

وتعود أهمية هذا البحث - وهذا باعث اختيارنا له - إلى عدد من الأسباب؛ الأول: أنه يرتبط بالحدث الراهن الأكبر الذي يتعلق بالسلفية الجهادية في عالمنا العربي والإسلامي، خاصة الوضع في العراق وسوريا، والثاني: أنه يمثل خلاصات مهمة لتأثيرات قضيتيّ الحاكمية والولاء والبراء على الفقه الذي يتحرك من خلاله هؤلاء إزاء الدولة والمجتمع.

ففي الجزء المعنوَن «حكم قتال الحكام المرتدين الممتنعين بشوكة المحاربين لله ورسوله والمؤمنين»[٣٥]، فيقول في «إثبات رِدَّة الحكام»: «فإننا نعتقد أن حكام بلاد المسلمين ما خلا الإمارة الإسلامية في أفغانستان اليوم، فكل الباقين قاطبة كفار من وجوه عدة، أهمها: الحكم بغير ما أنزل الله».

ويعني بـ«الحكم بغير ما أنزل الله» عددًا من الأمور التي تتصل بصُلب مفهوم الدولة بالمعنى القانوني والسياسي، مثل «الدساتير التي يحكم بها في رقاب المسلمين، الذي أعطى أصحابه لأنفسهم حق التشريع من دون الله تعالى، بل وتبديل شرائع الله تعالى، ثم الزعم - زورًا وبهتانًا - أنها شرع الله تعالى، أو أنها لا تتنافى مع شرع الله تعالى».

ثم يأخذ السوري بعضًا من التأويلات التي وضعها بعض أئمة أهل السُّنَّة والجماعة في حكم المُبدِّل لشريعة الله تعالى، والناكب عنها، بجانب بعض النصوص من (القرآن الكريم) وصحيح السُّنَّة النَّبويَّة على النحو المتقدِّم في هذا المدخل.

فينقل على سبيل المثال عن شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، اتفاق الفقهاء على الحكم بكفر وردة الحُكَّام المبدلين لشريعة الله تعالى، ومن لا يحكمون بما أنزل الله تعالى، قوله: «والإنسان متى حلَّل الحرام المُجْمَع عليه، أو حرَّم الحلال المُجْمَع عليه، أو بدَّل الشرع المُجْمَع عليه؛ كان كافرًا مرتدًّا باتفاق الفقهاء» (الفتاوى: ٣/٢٦٧).

كما ينقل عن الشيخ محمد نعيم ياسين، في كتابه «الإيمان.. أركانه ونواقضه»، صفحة ١٧، قوله: «إذا قام حاكم ينتحل الحق في إصدار تشريعات مناقضة لما هو

---

(٣٥) للمزيد طالع:

http://www.tawhed.ws/r1?i=4604&x=jf3hqhhd

ثابت بالكتاب والسُّنَّة، يحلِّل ما حرم الله، أو يحرِّم ما أحلَّ الله (ﷻ)؛ كفر وارتدَّ عن دين الله القويم، لأنه يسعه الخروج عن شريعة الإسلام بما يشرِّع للناس، ومن اعتقد ذلك، كان من الكافرين، ولكن هذا الحكم لا يدخل فيه التشريعات التي لم تتناولها نصوص الشرع أو لم يتعرض لها، ولا الأحكام الاجتهادية التي اختلف العلماء فيها، فمن سنَّ قانونًا يبيح الزنا أو الربا، أو أي شيء من المعاصي المتَّفق على حرمتها في شرع الله فقد كفر، ويكفر جميع من يسهم برضاه في إصدار مثل هذا القانون».

هذا عن الحاكمية، أما في قضية الولاء والبراء؛ فيقول في «كُفر الحكام الموالين لليهود والنصارى»: «يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (المائدة: ٥١). قال الطبري في تفسيره من «تولى اليهود والنصارى من دون المؤمنين» فإنه منهم، أي من أهل دينهم وملَّتهم، فإنه لا يتولى متولٍ أحدًا وإلا هو به وبدينه وما هو عليه راضٍ، وإذا رضيه ورضي دينه فقد عادى ما خالفه وسخط وصار حكمُه حكمَه (تفسير الطبري ج١/٢٧٧).

وينقل عن ابن تيمية في هذا الصدد أيضًا: «وقال ابن تيمية (رحمه الله) عن قول الله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ﴾: «إن متوليهم هو منهم، قال الله تعالى: ﴿ وَلَوْ كَانُواْ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلنَّبِىِّ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا ٱتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَآءَ وَلَٰكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ﴾ (المائدة: ٨١)، فدلَّ على أن الإيمان المذكور ينفي اتخاذهم أولياء ويضاده، ولا يجتمع الإيمان واتخاذهم أولياء في القلب، فـ(القرآن) يصدِّق بعضُه بعضًا (الإيمان لابن تيمية: ١٤)[٣٦].

وينقل كذلك عن ابن القيم، في المصدر السابق: «إن الله حكم – ولا أحسن من حكمه – أنه من تولى اليهود والنصارى فهو منهم، ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ﴾، فإذا كان أولياؤهم منهم بنص (القرآن) كان لهم حكمهم» (أحكام أهل الذمة لابن القيم:

---

(٣٦) المصدر السابق.

١/٦٧).

وبعد «إثبات» ردة أولئك الحكام ينتقل إلى إثبات وجوب جهاد الحكام المرتدين الموالين لأعداء الله الحاكمين بغير ما أنزل الله، فيقول: «قال تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (النساء: ١٤١)، ولا سبيل على مؤمن أعظم من سبيل الإمامة وسلطان الإمام، ولا تكون هذه لكافر ولا لمرتد عن الإسلام بإجماع أهل الإسلام، بل لقد ذهب بعض علماء الإسلام إلى أنها لا تكون لظالم فاسق».

ويزيد على ذلك بنص حديث للرسول الكريم (ﷺ)، الذي رواه عبادة بن الصامت (رضي الله عنه)، قال: «بايعنا - أي رسول الله (ﷺ) - على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا، وأثرةٍ علينا، وألا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفرًا بواحًا عندكم من الله فيه برهان» (صحيح/ أخرجه البُخاري).

ويقول: «إن الحديث الشريف ينص صراحة على أن الأمة «إذا رأت من الحاكم كفرًا بواحًا، لديها من كتاب الله وسُنَّة نبيِّه (ﷺ) فيه برهان، فقد وجب أن تنازعه الأمر وتخرج عليه، ويكون الحاكم بكفره العملي قد جعل عليه هذا السبيل، ولا يقتضي ذلك أن يعلن بلسان مقاله أنه كافر بالإسلام، إذا كان من حاله وفعله ما فيه من الله برهان على الكفر البواح، بل إن كفر الحاكم لا يوجب عزله فحسب، بل يوجب إباحة دمه للردة، قال (ﷺ): «من بدَّل دينه فاقتلوه» (البخاري)، وقال تعالى: ﴿وَإِن نَّكَثُوٓا۟ أَيْمَٰنَهُم مِّنۢ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا۟ فِى دِينِكُمْ فَقَٰتِلُوٓا۟ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ ۙ إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَٰنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ﴾ (التوبة: ١٢)[٣٧].

وتختلف هذه الرؤية عن تلك التي قدمها الإخوان المسلمون، فقد آمن مؤسس الجماعة، حسن البنا، بأن الأمر لا يكون من خلال الوسائل التي تتبعها مثل هذه المجموعات، من إسقاط فكرة الدولة القائمة أساسًا، وعدم الاعتراف بها، ولكنه طرح في المقابل مشروعًا إصلاحيًا تدرُّجيًا شاملًا، سياسيًا واجتماعيًا وفكريًا، من مراحل سبع، يبدأ بالفرد، وينتهي بالدولة ذاتها، في المراحل الخمس الأولى منها، وهنا

(٣٧) للمزيد طالع:

http://www.tawhed.ws

تفرز هذه العملية الإصلاحية، إيمانًا طوعيًا للمجتمع بالمشروع الإسلامي، بما يقود إلى حكومة، ثم دولة إسلاميتَيْن.

ثم تأتي بعد ذلك المرحلة السادسة من المشروع الذي قدمه البنا؛ وفيها تؤمن الأنظمة الحاكمة في الدول العربية والإسلامية، والتي تصبح هي مفرزةً طليعيةً لمجتمعات مسلمة تؤمن بالمشروع الحضاري الإسلامي، بأنه لن يتحقق من دون استعادة دولة الخلافة، تحقيقًا لقانون عمراني مهم من قوانين التدافع الحضاري.

وذلك في حقيقة الأمر حتمية تاريخية، أكدتها القرون السابقة، والحضارات التي ظهرت فيها، تعبر - هذه الحتمية - عن قانون عمراني مهم، وهو أنه لا يمكن تحقيق السيادة الحضارية، من دون كيان قوي يتدافع مع الكيانات الأخرى القائمة.

على أساس هذه الصورة؛ يضع الإمام البنا على رأس أهداف دعوة الإخوان المسلمين هدفَيْن رئيسيَّيْن؛ أولهما: تحرير العالم الإسلامي من الاستعمار الأجنبي، والثاني: «أن تقوم في هذا الوطن الحُرِّ دولةٌ إسلاميةٌ حُرَّةٌ تعمل بأحكام الإسلام وتُطَبِّق نظامَه الاجتماعي، وتُعْلن مبادئه القويمة وتبلِّغ دعوته الحكيمة الناس».

ويؤكد حقيقة مهمة مفادها؛ أنه «ما لم تقم هذه الدولة؛ فإن المسلمين جميعًا آثمون مسؤولون بين يدي الله العليِّ الكبيرِ عن تقصيرهم في إقامتها وقعودِهم عن إقامتها، ومن العقوق للإنسانية في هذه الظروف الجائرة أنْ تقوم فيها دولة تهتف بالمبادئ الظَّالمة، وتُنادي بالدعوات الغاشمة، ولا يكون في الناس من يعمل لتقوم دولة الحقِّ والعدالة والسلام».

وفي السياق العام؛ صاغ البنا والإخوان المسلمون من بعده تصوُّرًا للدولة الإسلامية يقوم على أساس مبدئي عام يقول «الدولةُ الإسلاميةُ دولةٌ مدنيةٌ مرجعيتُها إسلاميةٌ» بعيدًا عن طراز الدولة العلمانية التي تفصل بين الدِّين والسياسة والدولة، وعن نظام الدولة الكَنَسِيَّة الأوروبية القديمة التي غالت في سيطرة الكنيسة الكاثوليكية على الحكم، وغالت في هيمنة رجال الدِّين على أمور الدِّين والدنيا بما لا يُوجَد له أي أساس في الإسلام، نظريًا أو تطبيقيًا.

وفي هذا المُقام؛ بدأ البنا في رسالة «مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام

الإسلامي» في تحديد القواعد الرئيسة لنظام الحكم الإسلامي - أول وأهم ركن من أركان الدولة - بشكل عام ومنهجي، وفي هذا الإطار؛ فإن نظام الحكم في الإسلام يعتمد على القواعد الثلاث الآتية: مسؤولية الحاكم، واحترام إرادة الأمة، والمحافظة على وَحدة هذه الأمة، على أنْ يكون نظام الحكم الإسلامي نظامًا نيابيًا يقوم على الشورى والانتخاب والتداول السلمي للسلطة، والحفاظ على المصلحة العامة للأمة[٣٨].

مسؤولية الحاكم:

الحاكم مسؤول أمام الله (ﷻ)، وأمام الشعب والناس، «وهو أجير لهم وعامل لديهم»، وقد بنى البنا فلسفته الخاصة في هذا المقام على أساس قول رسول الله (ﷺ): «كلُّكم راعٍ وكلُّكم مسؤولٌ عن رعيتِه»، وقال: إنَّ أبا بكر الصديق (رضي الله عنه) وضع أساس العقد الاجتماعي بين الحاكم والمحكومين بقوله عندما تولّى الحكم: «أيها الناس، كنت أحترف لعيالي فأكتسب قوتهم، فأنا الآن أحترف لكم، فافرضوا لي من بيت مالكم».

وَحدة الأمة:

والمبدأ في هذا الإطار هو المبدأ القائم على أساس الأخوَّة في الله والدِّين؛ «لأنَّ الأخوَّة التي جمع الإسلام عليها القلوب أصل من أصول الإيمان لا يتم إلا بها ولا يتحقق إلا بوجودها»، وعلى العكس يكون الأثر السيئ متى تفرقت الأمة، ومن هنا ظهرت أهمية الطاعة لأولي الأمر، ووحدة قراره شرط الالتزام بطاعة الله سبحانه وتعالى.

احترام إرادة الأمة:

وهذا المبدأ هو الأكثر اقترابًا من الجانب السياسي التطبيقي البحت، فيما طرحه الإمام البنا من أركان الدولة الإسلامية، وهو مبدأ أجمعت عليه كافة أنظمة الحكم في العصر الحالي، باعتبار أنَّ «الشعب هو مصدر السلطات كلها»،

(٣٨) **للمزيد طالع:** التلاوي، أحمد: **قضايا وإشكاليات حول الدولة والحكم في الإسلام في أمتنا بين مرحلتين**، (القاهرة: مركز الإعلام العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م، ص: ٩٧ - ١٥٠).



وفي (**القرآن الكريم**) والسُّنَّة النَّبويَّة وميراث الخلفاء الراشدين العديد من القواعد التي حدَّدَتْ هذه المسؤولية.

وينقسم نظام الحكم في الدولة الإسلامية إلى راع وحكومةٍ ورعيةٍ (وليس إلى حاكم وحكومة وكفى؛ لأن الشعب جزء أصيل منْ نظام الحكم باعتبار أنَّه مصدر السلطات).

وفي خصوص الشق الأول لنظام الحكم في الدولة الإسلامية، وهو الحاكم، فإنه يجب أنْ يكون مستوفيًا لكافة شروط الولاية أو الإمامة الكبرى التي حددها الإسلام: الإسلام، والكفاية في الأداء، وسلامة العقل والجسم، والأمانة، والعدل، وغير ذلك.

أما الحكومة فقد قال فيها البنا: «يفترض الإسلام الحنيف الحكومة قاعدةً من قواعد النظام الاجتماعي الذي جاء به للناس، فهو لا يُقِرُّ الفوضى، ولا يدع الجماعة المسلمة بغير إمام، ولقد قال الرسول (ﷺ) لبعض أصحابه: «إذا نزلت ببلد وليس فيه سلطان فارحل عنه»، كما قال(ﷺ) في حديث آخر لبعض أصحابه كذلك: «إذا كنتم ثلاثة فأمِّروا عليكم رجلًا».

وقد ظهرت الدولة في حياة الأمم لصيانة حقوق المواطنين وحراسة الدِّين كوسيلة شرعية وضرورة اجتماعية لازمة، تعمل على تحقيق العديد من الأهداف في الداخل والخارج.

ففي الداخل؛ هناك قضية بناء الإنسان وزيادة رصيده الحضاري والمعرفي وتنميته، وتثبيت مبدأ الحكم بالشريعة الإسلامية، وإقامة مجتمع الأخلاق، وفي الخارج هناك تطوير وضعية الأمة بين الأمم الأخرى والتفاعل مع من سالم المسلمين من الأمم الأخرى، وحماية مصالح الأمة في الخارج، وردع المعتدين والغُزاة، وغير ذلك من مهام الدولة الحديثة.

إلا أنه من المهم في هذا الإطار، الإشارة إلى أنه في حالة الإخوان المسلمين؛ فإن التطبيق يختلف إلى حدٍّ كبير عن الأساس النظري أو الأصول النقية، فإن هناك بعض التنظيمات القُطْرية للإخوان، أعلنت - رسميًا - تحالفها مع بعض التنظيمات

المنتمية إلى هذه المدرسة، السلفية الجهادية، كما في حالة إخوان ليبيا، مع أنصار الشريعة، وتنظيمات أخرى تنتمي إلى المدرسة نفسها.

ولكن الرؤية التي تطرحها هذه التنظيمات تصطدم بأكثر من عقبة، وعلى رأسها أن الخلافات الأيديولوجية والفقهية القائمة فيما بينها، والتي تصل إلى درجة التكفير، تمنع بأي شكل من الأشكال قيام مثل هذا الشكل من الكيانات الاتحادية، كما أن تباعُد أطراف المناطق التي تسيطر عليها هذه التنظيمات والمجموعات - وهي عقبة ثانية مهمة - لا يسمح بأي شكل من أشكال التواصل الجغرافي الضروري لتحقيق هذا.

العقبة الثالثة: تتعلق بالبيئة الداخلية، والإطار الإقليمي والدولي، الذي يتحرك فيه هذا المشروع، فهذه الكيانات الوليدة، لا يوجد اعتراف بها، بل إن المكونات الأهم للمجتمع الدولي، مثل القوى الكبرى والمنظمات الإقليمية والدولية، تعد هذه التنظيمات - في الغالب - إرهابية، وليست لها أي مشروعية قانونية أو سياسية لها.

وبالتالي؛ فإن أي تعامل معها، في ظل كون «الدولة» هي الوحدةَ «الرسمية» المُعترف بها عالميًا للتعامل بين الفاعلين العالميين، بل إن منظمات عريقة مثل الأمم المتحدة، لا تملك إرادة تفوق إرادة الدول الأعضاء فيها، ولا شخصية مستقلة لها بالمرة عن الدول العضو فيها، أو بمعنى أدق؛ المسيطرة عليها بسبب كونها دولاً عظمى أو كبرى.

ولا يكون هناك اعتراف أو تعامل إلا في استثناءات بسيطة، تخص حالات دقيقة للغاية، يتم فيها تطبيق مبدأ الاعتراف وفق الأمر الواقع، أو الـ «De facto» وفق تعبيرات القانونيين، مثل: إدخال مساعدات إلى المناطق المنكوبة في الحروب والنزاعات الداخلية والدولية.

وحتى الكيانات الأخرى المماثلة لها، تقف العقبات الأيديولوجية والسياسية والجغرافية حائلاً ضخمًا دون تحقيق التواصل بينها وبين بعضها البعض، لخلق شبكة مصالح داخلية بينها على الأقل.

وبالتالي؛ لا يمكن لهذه الكيانات والمجموعات التي تسيطر عليها، وتحاول أن

تقوم بوظائف الدولة فيها، القيام بكامل مهامها في تحقيق مصالح «رعاياها».

وهذا أمر شديد الوضوح في سوريا والعراق؛ حيث تتقاتل هذه المجموعات مع بعضها البعض، وبالتالي؛ فإنه حتى الخروج من منطقة إلى أخرى يسيطر عليها هذا الفصيل أو ذاك، أمر غير قابل للحدوث، ومن ثَمَّ؛ يبقى المواطن محاصرًا فيها.

هذه الأمور أدركها الرسول الكريم (ﷺ)، عندما بدأ في تأسيس دولة الإسلام الأولى، في المدينة المنورة، فهو (ﷺ) تعامل - كما سوف يتم التفصيل في الكتاب - مع المنظومة القائمة بالفعل للعمران البشري، وكانت وقتها القبيلة والعائلة، ثم من خلال ذلك، انطلق(ﷺ) نحو تأسيس الدولة.

الشيعة ودولتهم:

هذه الرؤى المختلفة، والتي تصل إلى حد التناقض والتضارب في كثير من الأحيان، تشكل فيما بينها نظرة أهل السُّنَّة والجماعة، من خلال الطليعة الحركية لهم، بين التيار الصحوي الحركي والإخوان المسلمين، والسلفية الجهادية.

إلا أن هناك رافدًا ثالثًا يجب النظر إليه وإلى أفكاره في هذا الإطار، وهو الذي يخص الشيعة؛ حيث الشيعة لهم تأصيل مختلف في التعامل مع الدولة وقضية الحكم، وخصوصًا في الحالات التي تصل فيها الدولة بالمعنى المؤسسي، والشخوص التي تسيطر عليها إلى مستوى الفشل.

فالشيعة يتعاملون مع الموقف بما يحتمه؛ أي بشكل براجماتي نفعي بحت، فلو تطلب الأمر هدم الدولة القائمة؛ فإنهم يقدمون على ذلك، ولكن من أجل إقامة دولتهم مكانها، أما لو تطلب الامر الحفاظ على الدولة، ولو كانت مريضة؛ فإنهم لا يتوانون عن أن يكونوا أحد أهم روافد دعمها.

والتاريخ يوضح ذلك، بكل جلاء ووضوح، منذ أن بدأ سعي الشيعة إلى تأسيس دولتهم الخاصة؛ حيث نرى التباين الكبير في التعامل من جانب الفرق والمجموعات الشيعية المختلفة، مع الدولة القائمة، فالقرامطة والزنج، وهما من المجموعات التي انبثقت عن الفرق الشيعية الهدامة، في فترات ضعف الخلافة العباسية، في القرنَيْن

التاسع والعاشر الميلاديَّيْن، لجؤوا إلى مختلف الأساليب من أجل هدم رموز الدولة الموجودة، من الناحية المؤسسية، بينما نجد أن (حزب الله) اللبناني، في زمننا المعاصر، يتبنى سياسات متباينة إزاء الدولة اللبنانية.

فهو يحافظ عليها متى كانت مصلحته تقتضي ذلك، وتضمن الحفاظ على بقائه ومكتسباته، وتساير سياساته، مع الحفاظ على تمايُز وجوده، أما لو حاولت دمجه في الدولة، أو المساس بما يعتبره أمنه القومي؛ فإنه يحاربها على الفور، على النحو الذي جرى في مايو من العام ٢٠٠٨م، عندما احتلت قوات (حزب الله) العاصمة بيروت وبعض مناطق جبل لبنان، يوم السابع من مايو من ذلك العام.

(حزب الله) قام بذلك، إثر صدور قرارَيْن من مجلس الوزراء اللبناني بمصادرة شبكة الاتصالات التابعة لسلاح الإشارة الخاص بـ(حزب الله)، وإقالة قائد جهاز أمن مطار بيروت الدولي العميد وفيق شقير، الموالي لـ(حزب الله)، وهو ما اعتبره (حزب الله) «تجاوزًا من الدولة» في حقه!!

انتهت الأحداث التي تعدُّ الأخطر منذ الحرب الأهلية اللبنانية (١٩٧٥م - ١٩٩٠م)، وسقط فيها أكثر من مئة قتيل، برجوع الدولة اللبنانية عن القرارَيْن، فعاد (حزب الله) مجددًا إلى لعب دوره كقوة سياسية طائفية الطابع، تتحرك في إطار الدولة اللبنانية.

فالشيعة يتحركون قبل تمكينهم سياسيًا ومجتمعيًا من خلال عدد من الوسائل الهدامة، التي تقوم أركانها على أسس العمل السري الواسع النطاق، والذي يشمل المجتمع ككل، بمختلف طوائفه ومؤسساته.

وهنا لابدَّ من بعض الاستعراض التاريخي البعيد والقريب لتأكيد هذه المسألة، ولكن قبل ذلك يجب تأكيد هذا الذي أشرنا إليه - السيطرة على مفاصل الدولة ثم التأسيس لدولة جديدة - إنما هو قانون عمراني مهم في مثل هذه الحالات من الثورات، ولكنه يبدو شديد الوضوح، في التاريخ الإسلامي، في حالة دولة الشيعة على وجه الخصوص.

والثورة الإيرانية ليست بدعًا من ذلك، فعندما عاد الخوميني إلى البلاد، في الأول

من فبراير ١٩٧٩م، بدأ بتكريس زعامته، ولأجل ذلك أصبغ عليها الصبغة الدينية، فصارت الجماهير تحييه بتحية «السلام عليك أيها الإمام الخوميني».

وفي اليوم ذاته، ألقى الخوميني كلمة كرَّس فيها طابع القداسة على نفسه وعلى الثورة وعلى كل ما يصدر عنهما، «الإمام» الخوميني، و«الثورة المجيدة»، مع بدء تكريس سلطة الثورة ودولتها، فأعلن رفضه لحكومة شهبور بختيار، الذي كان آخر رئيس للوزراء في عهد شاه إيران الراحل، محمد رضا بهلوي، والذي عينه الشاه نفسه في منصبه هذا بعد اندلاع الثورة، وقبل عودة الخوميني.

الخوميني في كلمته هذه أكد أن الدولة الجديدة سوف تنبذ «كل» الدولة القديمة، على مختلف المستويات السياسية والمؤسسية والدستورية، فقال: «سوف أركل أسنانهم لكي أقتلعهم»، في إشارة إلى بقايا نظام الشاه.

ثم أعلن عن تعيين مهدي باذرجان، رئيسًا مؤقتًا للوزراء، ومارس السلطتَيْن السياسية والروحية، باعتبار أنه الإمام، والإمام لدى الشيعة هو خليفة رسول الله (ﷺ)، ووكيل عن الناس أمام الله (عز وجل)، وبما أنه معصوم؛ فلا يجوز لأحد الخروج عليه أو مخالفته في رأيه وقراراته.

والعبارات التي استخدمها الخوميني في ذلك كانت واضحة ولا تقبل التأويل أو الجدل، فقال: «بما أنني قد عينته (باذرجان)، فيجب أن يُطاع (..) إنها حكومة الله (..) أي عصيان لها، عصيان لله».

وبالعودة إلى السياقات والخلفيات التاريخية التي شكلت الواقع الراهن لدولة الشيعة التي دائمًا ما أخذت الصفة الدينية[٣٩] عبر تاريخها، فإنه منذ انهيار الدولة الصفوية، والتأسيس لدولة القاجار، ثم الدولة البهلوية، مر الشيعة بحالة من الخواء على مستوى الفعل الحركي؛ حيث لم تظهر حركات شيعية تسعى لاستعادة دولة الشيعة.

---

(٣٩) في الغالب، ومن خلال الخبرة التاريخية، كما في حالة الدولة الفاطمية، والقرامطة، والحسن بن الصباح، والدولة الصفوية، تكون البداية برجل دين تتمركز حوله طليعة شيعية "مؤمنة"، تعمل على نشر المذهب وكسب الأتباع وحشدهم، ثم التوسُّع بعد ذلك في الإقليم المحلي، ثم ما يليه من أقاليم.

فدخل الشيعة في فترة طويلة، استغرقت قرنَيْن من الزمان، من الركود السياسي والكمون الحركي، مع عدم ظهور من يجدد لهم مذهبهم، وتحولوا إلى ما يشبه المذهب الصوفي الذي ينتشر في بعض المجتمعات العربية والإسلامية من دون تأثير سياسي حقيقي، تبعًا لمبدأ التُّقَيَّة.

والتُّقَيَّة الشيعية تختلف عن التُّقَيَّة الشرعية المعروفة لدى أهل السُّنَّة والجماعة، فالتُّقَيَّة الشرعية تكون، كما جاء في (القرآن الكريم) تكون بالأساس تجاه الكافرين، كما جاء في قوله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ (آل عمران: ٢٨).

ويقول الإمام البغويُّ في معنى الآية: «إنَّ الله (ﷻ)، نَهى المؤمنين عن مُوالاة الكفار ومداهنتهم ومُباطنتهم، إلا أنْ يكون الكفار غالبين ظاهرين، أو يكون المؤمن في قوم كفار يخافهم، فيُداريهم باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان؛ دفعًا عن نفسه، من غير أن يستحلَّ دمًا حرامًا، أو مالاً حرامًا، أو يُظْهِر الكفار على عورة المسلمين، والتُّقَيَّة لا تكون إلا مع خوف القتل وسلامة النيَّة».

كذلك التُّقَيَّة الشرعية لدى أهل السُّنَّة والجماعة، ليست من الأصول، وفيها الكثير من التقييد، فهي في الأصل أنها رخصة تخفيفًا على الأمة في بعض الأحوال الاستثنائية الضرورية، ولا حرج لمن ترك هذه الرخصة وأخذ بالعزيمة، بل قال العلماء: «إن من أخذ بالعزيمة فتضرر؛ فإن ذلك أفضل[٤٠]».

أما التُّقَيَّة لدى الشيعة فهي مع أهل الإيمان، من أصحاب مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، وهي جزء من عقيدة الشيعة، وليست من الفروع، كما هي الحال في التُّقَيَّة الشرعية.

وفي كتب الشيعة، ومن أهمها «بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار»،

---

(٤٠) عامر، باسم: **الفرق بين التقية الشرعية والتقية الشيعية**، دراسة منشورة على موقع "صيد الفوائد"، للمزيد طالع:

http://www.saaid.net/bahoth

لمحمد باقر المجلسي، وألفه في زمن الدولة الصفوية، وكتاب «الكافي»، للشيخ محمد بن يعقوب الكليني، وهو أحد الكتب الأربعة المعتبرة عند الشيعة الإثنى عشرية، ويعد عندهم من أصحِّ الكتب وأكثرها اعتبارًا في الحديث، ينقلون عن الإمام جعفر الصادق بعض الأقوال في هذا الصدد، من بينها: «إن تسعة أعشار الدين في التُّقَيَّة، ولا دين لمن لا تُقَيَّة له»، و«إنكم على دين من كتمه أعزه الله، ومن أذاعه أذله الله».

وبهذا المبدأ، انتشر الشيعة في الكثير من المجتمعات، ليس في منطقة المشرق العربي والإسلامي فحسب؛ وإنما في بقاع أبعد عن مناطق كثافاتهم في إيران وما حولها، مثل مصر والمغرب العربي، إبان الدولة الفاطمية، مع إتاحة هذا المبدأ الأصولي في عقيدتهم، لهم، إظهار خلاف ما يبطنون، وأنهم ينتمون إلى مذهب أو دين الأكثرية في هذا المجتمع أو ذاك.

إلا أن هذا الوضع تبدل مع بدء النصف الثاني من القرن العشرين، عندما نشأت حركات التحرر في العالم العربي والعالم الثالث، واستقلت الكثير من البلدان عن الاستعمار، وتأسست كيانات جديدة، بعضها على أساس ديني أو مذهبي، أو قومي، كما هي الحال في باكستان والمملكة العربية السعودية.

هذه الحالة أعادت الروح إلى فكرة تأسيس دولة شيعية حديثة، تعيد أمجاد الفاطميين والصفويين، وتضع للشيعة مكانة في السياسة الإقليمية.

ثم طرأت تحديات عدة أخرى فرضت إعادة النظر في مبدأ التُّقَيَّة بصورته الصِّرفَة وفق المنظور الشيعي، عندما بدأت رياح الفوضى تدب في الشرق الأوسط بسبب انكسار نظام عبد الناصر في مصر، وانتهاء مشروع الوحدة العربية، بهزيمة يونيو من العام ١٩٦٧م.

هذه الفوضى قادت إلى وقوع مشكلات سياسية وأمنية عدة في مناطق وجود أقليات شيعية، بما فرض على هذه الأقليات البحث عن إطار حركي يجمعهم لحماية وجودهم.

وكانت أفغانستان ولبنان هي أهم هذه المناطق، مع اندلاع الحرب الأهلية في كلا

البلدَيْن، في السبعينيات الماضية، وكانت التحرك الملفت لتجاوز هذه المشكلة، في لبنان، عندما أسس الإمام موسى الصدر حركة المحرومين، في منتصف السبعينيات، والتي كانت نواة لتأسيس حركة «أمل» بعد ذلك، ثم خروجٍ (حزب الله)، كإطار أكثر حركية وإيجابية من رحم حركة المحرومين، تأثُّرًا بالثورة الإيرانية.

الثورة الإيرانية ذاتها أكبر تجسيدٍ لهذا الذي نقول، فهي أكبر تحول حركي في التاريخ الشيعي المعاصر، واستطاع أن يؤسس دولة.

ولكن هذا التحول رافقته أو اعترضته مشكلة كبيرة، وهي عدم وجود قيادة توحِّد الشيعة خلفها، وتصنع دولتها الجديدة، بعد اختفاء الإمام الثاني عشر، محمد بن الحسن المهدي، في القرن التاسع الميلادي، ثم الغيبة الكبرى بعد وفاة نائبه الرابع، الإمام علي بن محمد السمري، في منتصف القرن العاشر الميلادي.

فالشيعة يعتقدون أن الإمام محمد بن المهدي، ولمدة ٧٢ بعد غيابه في كهف حي قائم في سامراء جنوب العراق حاليًا، نحو عام ٨٧٧ ميلادية، كان يعين نائبًا له، وهو ما يطلقون عليه مصطلح الغيبة الصغرى، وكان هذا النائب يتحدث باسمه ويبلغ الناس عنه.

وحتى القرن العاشر الهجري، ظهر أربعة نواب، هم على الترتيب، عثمان بن سعيد العمري، ثم ابنه محمد بن عثمان العمري، ثم الحسين بن روح، ثم علي بن محمد السمري، والذي مات عام ٩٥٠ ميلادية؛ حيث يقول الشيعة، إنه قد خرجت رسالة من الإمام المهدي على الناس، أنه لن يكون هناك نائب مباشر عنه، ليبدأ ما يُعرَف بالغيبة الكبرى.

وهو ما يفسر عدم حصول إجماع من كل شيعة المشرق العربي والإسلامي على الدولة الفاطمية أو الصفوية، أو حتى القرامطة ومحاولات الحسن بن الصباح؛ كلها لم تلقَ إجماعًا من الشيعة، وما ظهر من دولٍ عبر التاريخ عقب هذه المرحلة، كانت اعتبارات إمارة التغلُّب قائمةً فيها، كما في حالة آل صفويان، فهم في الأصل مجموعة عرقية تم تأطيرها في إطار ديني، من خلال الشيخ الأردبيلي، الذي دعم «تغلُّبَها» بأتباعه ومريديه، الذين انتشروا في مناطق آسيا الوسطى، وخصوصًا غربًا

نحو إيران والعراق.

ومن هنا جاء مصطلح ولاية الفقيه الذي ظهر حديثًا في الفقه الشيعي، ويعني - كما جاء في عدد من الكتب التي وضعها الخوميني وجوادي الآملي وآذري قمّي وحسين علي منتظري وحسن علي نجابت بعنوان واحد هو «ولاية الفقيه» - «ولاية وحاكمية الفقيه الجامع للشرائط في عصر غيبة الإمام الحجة؛ حيث ينوب الولي الفقيه عن الإمام الغائب في قيادة الأمة وإقامة حكم الله على الأرض».

ومن خلال ما جاء في التأصيل الذي قدمه الخوميني ومنتظري وغيرهما، في هذه الكتب، وغيرها من الأدبيات التي تتناول هذه المسألة، فإن الولي الفقيه يقوم بواجبات الحكومة الإسلامية في الدولة، وأبرزها «قيادة الأمة الإسلامية، وتنظيم أمور المسلمين كي لا يسود الهرج والمرج».

ويعتبر الخوميني، في كتاب «الحكومة الإسلامية»[٤١]، صفحة (١٧): «ولاية الفقيه من المواضيع التي يوجب تصورها التصديق بها، فهي لا تحتاج إلى أية برهنة، وذلك بمعنى أنَّ كلَّ من أدرك العقائد والأحكام الإسلامية - ولو إجمالاً - وبمجرد أن يصل إلى ولاية الفقيه ويتصورها، فسيصدق بها فورًا وسيجدها ضرورة وبديهية».

وبحسب الخوميني أيضًا؛ فإن «الأئمة والفقهاء العدول مكلفون بالاستفادة من النظام والتشكيلات الحكومية من أجل تنفيذ الأحكام الإلهية، وإقامة النظام الإسلامي العادل، والقيام بخدمة الناس، الحكومة في حدِّ ذاتها بالنسبة لهم لا تعني سوى المشقة والتعب، لكن ما العمل؟ إنَّهم مأمورون بالقيام بالوظيفة، فمسألة ولاية الفقيه هي مسألة تنفيذ مهمة والعمل بالتكليف»[٤٢].

وتبدو أفكار الخوميني في هذا الإطار، أوضح ما تكون في الرسالة التي بعث بها إلى المرشد الحالي للجمهورية، آية الله العظمى علي خامنئي، يوم ٣١ ديسمبر من العام

---

(٤١) نقلاً عن: **ولاية الفقيه في عصر الغيبة**، إعداد ونشر جمعية المعارف الإسلامية الثقافية في بيروت، الطبعة الثامنة، أبريل ٢٠٠٩م، ص.ص: ٧:١٩، **للمزيد طالع:**

http://www.almaaref.org

(٤٢) المصدر السابق.

١٩٨٨م، وكان خامنئي في حينه رئيسًا للجمهورية.

وعلى أهمية هذه الرسالة، والتي أفرد لها رجال دين شيعة كُثُرٌ، ومن بينهم محسن كدوير[٤٣]، مساحات واسعة في مؤلفاتهم عن الدولة والنظام السياسي لدى الشيعة، فإنه من الأهمية بمكان رصد بعض الجوانب التاريخية التي أحاطت بها.

الرسالة جاءت في إطار أزمة مهمة عصفت بتجربة الحكم الجديد في الجمهورية الإيرانية، وكانت أزمة سياسية ذات بُعد تشريعي، بسبب قيام الخوميني بإجازة وزير العمل في تطبيق بعض القوانين التي لم يصوت عليها مجلس تشخيص مصلحة النظام، والمسؤول عن النظر في مدى تطابق القوانين التي يصدرها مجلس الشورى الإسلامي الإيراني (البرلمان)، مع أحكام الشريعة الإسلامية، والدستور.

ثم يضيف في موضع آخر من رسالته: «لابد أن أوضح أن الحكومة شعبة من ولاية رسول الله (ﷺ)، المطلقة، وواحدة من الأحكام الأولية للإسلام، ومقدمة على جميع الأحكام الفرعية حتى الصلاة والصوم والحج، وتستطيع الحكومة (ولاية الفقيه) أن تلغي من طرف واحد الاتفاقات الشرعية التي تعقدها مع الشعب إذا رأتها مخالفة لمصالح البلد والإسلام».

ويزيد بالقول: «إن الحكومة تستطيع أن تمنع مؤقتًا في ظروف التناقض مع مصالح البلد الإسلامي إذا رأت ذلك، الحج الذي يعتبر من الفرائض المهمة الإلهية، وما قيل حتى الآن (في خطبة خامئني)، وما قد يُقال ناشئ من عدم معرفة الولاية المطلقة الإلهية»[٤٤].

أي أن الخوميني في رسالته هذه، وفي مؤلفاته الأخرى عن نظرية الولي الفقيه يعطي نفسه ومن يتولى هذا «المنصب» ولاية مطلقة؛ فهي لا تلتزم حتى بالأحكام الإلهية الفرعية الأولية والثانوية، ومن باب أولى عدم الالتزام بالقوانين البشرية، ومن بينها الدستور.

---

(٤٣) وخصوصًا كتابه "**نظريات الحكم في الفقه الشيعي**".

(٤٤) شقير، شفيق: **نظرية ولاية الفقيه وتداعياتها في الفكر السياسي الإيراني المعاصر**، الجزيرة نت، المعرفة، ٣ أكتوبر ٢٠٠٤م، **للمزيد طالع:**

http://www.aljazeera.net/specialfiles



ويقول كدوير في كتابه «نظريات الحكم في الفقه الشيعي»[٤٥]، إن الدستور لا يستطيع أن يقيد الولاية المطلقة للفقيه باعتبار أنها ولاية قائمة على أساس الشرعية الإلهية المباشرة من الشارع المقدس، وليس من الناس المولَّى عليهم.

وبالتالي فالولي الفقيه، يستطيع أن يلغي القانون عندما يرى أن ذلك «من مصلحة الإسلام والمسلمين»، ولذلك فأوامر الولي الفقيه في حكم القانون، ومقدمة عليه لو تعارضت معه[٤٦].

ويقول شقير إن هذا يعني أيضًا أن ينحصر الحكم فعليًا في الفقهاء ورجال الدين، ويُمنع عمَّن سواهم، وبهذا تحولهم إلى طبقة مستفيدة من الحكم، خاصة أن الولي الفقيه فوق الدستور، وهو أقرب المعاني للحكم الديني أو الثيوقراطي الذي يحكم فيه الحاكم «الفقيه هنا» باسم الإله، وبالتالي فهي تعني إلغاء الدور السياسي للأمة؛ حيث تتعامل مع حاكم «فقيه»، مُنصَّب مِن قبل الله، فلا يمكنها الاعتراض أو انتقاد سياسته، وستأخذ تصرفاته صبغة مقدسة غير قابلة للمساس.

بهذه الفكرة؛ تأسست دولة دينية جديدة في إيران، بالمعنى الحرفي للكلمة؛ حكم رجال الدين، وليس تطبيق أحكام الدين أو الشريعة المعمول بها في المجتمع.

ولتحقيق ذلك، وتوطيد أركان الدولة الجديدة، لجأ الخوميني إلى سلسلة من الإجراءات لتأطير ذلك دستوريًا، بعد تنحيته لخصومه وحتى حلفائه.

فالدستور الإيراني الحالي بتعديلاته التي تمت بعد وفاة الخوميني في العام ١٩٨٩م، يضع سلطات الدولة كاملة في أيدي مجموعة من الهيئات، كلها مشكلة من الفقهاء ورجال الدين الشيعة، وهي:

- مؤسسة الولي الفقيه.
- مَجْمَع تشخيص مصلحة النظام.
- مجلس الخبراء.

وكلها تملك صلاحيات تفوق صلاحيات السلطتَيْن التنفيذية (الرئيس والحكومة)

(٤٥) المصدر السابق.

(٤٦) كدوير، في شقير، المصدر السابق.

والتشريعية (مجلس الشورى الإسلامية)، ولها سلطة إلغاء القرارات الصادرة عن الحكومة والرئيس، والقوانين الصادرة عن مجلس الشورى.

ففيما يخص مؤسسة الولي الفقيه - على سبيل المثال - ورد في «الفصل الأول» من الدستور الإيراني، «الأصول العامة»، وفي مادته الخامسة:

«في زمن غيبة الإمام المهدي - عجَّل الله تعالى فرجه - تكون ولاية الأمر وإمامة الأمة في جمهورية إيران الإسلامية بيد الفقيه العادل، المتقي، البصير بأمور العصر، الشجاع القادر على الإدارة والتدبير وذلك وفقًا للمادة ١٠٧».

وتنص المادة ١٠٧، والتي جاءت في الفصل الثامن «القائد أو مجلس القيادة»، على أنه:

«بعد المرجع المعظم والقائد الكبير للثورة الإسلامية العالمية ومؤسس جمهورية إيران الإسلامية سماحة آية الله العظمي الإمام الخميني الذي اعترفت الأكثرية الساحقة للناس بمرجعيته وقيادته، توكل مهمة تعيين القائد إلى الخبراء المنتخبين من قبل الشعب.

وهؤلاء الخبراء يدرسون ويتشاورون بشأن كل الفقهاء الجامعين للشرائط المذكورة في المادتَيْن الخامسة والتاسعة بعد المائة، ومتى ما شخصوا فردًا منهم - باعتباره الأعلم بالأحكام والموضوعات الفقهية أو المسائل السياسية والاجتماعية، أو حيازته تأييد الرأي العام، أو تمتعه بشكل بارز بإحدى الصفات المذكورة في المادة التاسعة بعد المائة - انتخبوه للقيادة، وإلا فإنهم ينتخبون أحدهم ويعلنونه قائدًا، ويتمتع القائد المنتخب بولاية الأمر ويتحمل كل المسؤوليات الناشئة عن ذلك.

ويتساوى القائد مع كل أفراد البلاد أمام القانون».

أما عن الشروط اللازم توافرها في القائد وصفاته، فنجدها في المادة (١٠٩):

المادة التاسعة بعد المائة:

الشروط اللازم توافرها في القائد وصفاته هي:

١. الكفاءة العلمية اللازمة للإفتاء في مختلف أبواب الفقه.

٢. العدالة والتقوى اللازمتان لقيادة الأمة الإسلامية.

٣. الرؤية السياسية الصحيحة والكفاءة الاجتماعية والإدارية والتدبير والشجاعة



والقدرة الكافية للقيادة. وعند تعدد من تتوافر فيهم الشروط المذكورة يفضل من كان منهم حائزًا على رؤية فقهية وسياسية أقوى من غيره.

أما عن مجلس الخبراء، فقد جاء في المادة (١٠٨):

المادة الثامنة بعد المائة:

القانون المتعلق بعدد الخبراء والشروط اللازم توافرها فيهم، وكيفية انتخابهم والنظام الداخلي لجلساتهم بالنسبة للدورة الأولى، يجب إعداده بواسطة الفقهاء الأعضاء في أول مجلس لصيانة الدستور، ويصادق عليه بأكثرية أصواتهم.

وفي النهاية يصادق قائد الثورة عليه، وبعد ذلك فإن أي تغيير أو إعادة نظر في هذا القانون - والموافقة على سائر المقررات المتعلقة بواجبات الخبراء - يكون ضمن صلاحيات مجلس الخبراء.

أي أن كل ما يتعلق بالمجلس واختيار أعضائه، وكذلك مهامه؛ كلها أمور في أيدي رجال الدين والفقهاء الشيعة.

وهو ذاته ما يتكرر مع مَجْمَع تشخيص مصلحة النظام؛ فتنص المادة (١١٢) من الدستور الإيراني على أنه يتم تشكيل مَجْمَع تشخيص مصلحة النظام بأمر من القائد لتشخيص المصلحة في الحالات التي يرى مجلس صيانة الدستور أن قرار مجلس الشورى الإسلامي يخالف موازين الشريعة والدستور، ولم يقبل مجلس الشورى الإسلامي رأي مجلس صيانة الدستور بملاحظة مَجْمَع تشخيص مصلحة النظام في هذا الصدد.

وكذلك - في نص المادة - التشاور في الأمور التي يوكلها القائد إليه وسائر الوظائف المذكورة في هذا الدستور، كما تنص على أنه «يقوم القائد بتعيين الأعضاء الدائمين والمؤقتين لهذا المَجْمَع».

أما المقررات التي تتعلق بهذا المَجْمَع فتتم تهيئتها والمصادقة عليها من قبل أعضاء المَجْمَع أنفسهم، وترفع إلى القائد لتتم الموافقة عليها.

وفي ظل ذلك، فإنه في الحالة الشيعية، يكون التصدي للدولة، خروجًا عن الدين نفسه، والخروج على الحاكم، خروجًا على الرسول (ﷺ)، وعلى تعاليم الله (عز وجل)، وهي بطبيعة الحال، مشكلة لأية جماعة معارِضة تنشأ في ظل دولة شيعية، مهما كانت

مبررات هذه الجماعة، ومهما طرحت من إصلاحات، ومهما عبَّرت عن مطالب شرائح مجتمعية لها وزنها داخل المجتمع.

وهو ما بدا جليًا خلال الأزمة التي أعقبت الانتخابات الرئاسية في العام ٢٠٠٩م، والتي أُعيد فيها انتخاب أحمدي نجاد لدورة رئاسية ثانية، وسلوك الدولة تجاه «خصومها»، وإزاء أعمال العنف التي اندلعت احتجاجًا على نتائج الانتخابات، من أنصار المعارضة.

ففي حينه، تم اعتقال كل مَن أيدوا المرشح المعارِض للولي الفقيه، مير حسين موسوي، وكان من بينهم رموز مهمة داخل منظومة الثورة الإيرانية، مثل رئيس مجلس الشورى الإسلامي الأسبق، مهدي كروبي، ومحسن رضائي القائد الأسبق للحرس الثوري.

كما أنه ثمَّة مشكلة أخرى في هذا الإطار، وتخص نظرة الدولة الشيعية لنفسها، وموضعها في إطار الأمة الإسلامية؛ نراها لو تفحصنا المادة (١٠٩) بالذات من الدستور الإيراني؛ حيث تنص على أن الولي الفقيه الحاكم، هو قائد للأمة الإسلامية بأكملها، وهو يفسر الكثير من أركان السلوك السياسي الإيراني في دول الجوار الإقليمي العربي، ويشير إلى أن مشروع تصدير الثورة، بدوره، له بُعد ديني لديهم.





الفصل الرابع

الدولة وصور العمران البشري

من منظور إسلامي

قراءة في أفكار ابن خلدون ومالك بن نبي

«تُعنى الدولة بما يعرف في الشريعة الإسلامية، بمقاصد التدبير المدني والمشترك الإنساني، ودراسة الدولة بمعناها الوظيفي والمؤسسي، وبأدوارها السياسية والمجتمعية، تزداد إلحاحية في الوقت الراهن من جانب الحركات الإسلامية، في ظل تطورات ثورات الربيع العربي»

مدخل: حول الدولة وتطور العمران البشري

تُعدُّ «الدولة» «state» الصورة الأرقى التي وصل إليها العمران البشري في عصرنا الراهن، وهي التجمُّع الأكمل - أي الأكثر تكاملاً واتساقًا - للبشر عبر التاريخ.

وفي الاصطلاح؛ فإن العمران البشري هو كل ما يتعلق بالاجتماع الإنساني، سواء في صورته الفردية أو الاجتماعية العامة، أو الاجتماعية في جوانبها السياسية.

ويعود الفضل في تأسيس هذا اللون من العلوم إلى العالم المسلم عبد الرحمن بن خلدون، الذي وضع أسس علم الاجتماع، وقواعده، ومن بينها قوانين العمران البشري، والتي استمد منها إميل دوركايم، وأوجست كونت، وغيرهما من الآباء الأوائل لعلم الاجتماع في الغرب، قواعد هذا العلم.

وأول حقيقة بديهية يجب إدراكها في الرؤية الإسلامية حول العمران البشري، هي أنه يُعتبر أحد أركان الفطرة التي فطر الله (ﷻ)، الناس عليها، وجعلها ناموسًا لهم منذ نشأة الإنسان وحتى فنائه؛ حيث إنه - العمران البشري - في أبسط معانيه هو المظهر أو المعادل الرئيسي لحاجة الإنسان إلى الاجتماع والالتقاء مع آخرين.

ويستند العمران البشري إلى طبيعة، وإلى قانون، وكلاهما شديد الأهمية؛ وضعهما الله تعالى في خلقه من الكائنات الحية، أما الطبيعة فهي النقصان، وأما القانون فهو التكامل.

فالبشر خلقوا ناقصين لحكمة بالغة من الله (عَزَّ وَجَلَّ)؛ من أجل تحقيق العديد من الغايات، ومن بينها ألا يمكن للبشر البقاء منعزلين عن بعضهم البعض؛ حيث لا يمكن لأيهم منفردًا أن يقوم بكامل أعبائه وتحقيق حاجاته من دون آخرين، ومن ثَمَّ تحقيق نواميس الله تعالى في خلقه.

فلولا الاحتياج الإنساني، ما تكاثر البشر، وبالتالي لما تحققت الغايات الإلهية من خلق الإنسان، مثل: العبادة، والاستخلاف، وإقامة شريعة الله على الأرض، ولذلك خلق الله تعالى البشر أنواعًا وجماعاتٍ، وجعلهم طبقاتٍ، وفضَّل بعضَهم على بعض

في الرزق؛ للتعارف والتكامل.

يقول الله تعالى في مُحكم التنزيل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحُجُرات: ١٣)، وهذا التعارُف الذي هو صنو التكامل، الذي ذكرته الآية، لم يكن ليتحقق لولا الاجتماع الإنساني.

ولا يتحقق الغرض من الاجتماع الإنساني إلا إذا جاء في صورة منتظمة، من صور العمران البشري المختلفة، الذي هو أحد أركان الحضارة الإنسانية، ومن ثَمَّ؛ فإن له سمات الحضارة ذاتها، وعلى رأسها التراكم والتطور.

وذلك عندما بدأ العمران البشري في الظهور، بدأ بأبسط صورة أولية للاجتماع الإنساني، وهي الأسرة، والتي تطورت بعد ذلك إلى العشيرة، والتي هي عدد من الأسر التي استقرت في مكان واحد، مع تطور حالة الإنسان وبداية ارتقائه للسلم الحضاري، ومعرفته للحياة المستقرة في مكان واحد، بدلاً من حالة الانتقال والترحال التي كان عليها في البداية.

ثم، ومع تعقُّد وتطور حاجات الإنسان، وارتقائه العقلي، واتساع نطاق مدركاته، وكذلك تطور قدراته على تطويع مفردات الحياة من حوله؛ تطورت العشيرة، وتحولت إلى قبيلة، وهي تجمُّع أكبر من العشيرة، ولكنها تقوم على أساس الارتباط القائم ذاته بين أفراد الأسرة أو العشيرة الواحدة، فهي جماعة من الناس تنتمي في الغالب إلى نسب واحد، ويرجع إلى جدٍّ أعلى أو اسم حلف قبلي يُعتبر بمثابة جد، وتتكون من عدة بطون وعشائر.

وغالبًا ما يسكن أفراد القبيلة إقليمًا مشتركًا يعدونه وطنًا لهم، ويتحدثون لغةً أو لهجة واحدةً من لغة بعينها، ولهم كذلك ثقافة متجانسة، وتجمعهم رابطة التضامن المشترك أو ما يعرف في علم الاجتماع السياسي بـ«العصبية»، وتظهر هذه العصبية فيما يخص مقدسات القبيلة أو «تابوهاتها»(٤٧)، أو في تضامنها ضد

(٤٧) "التابو"، وجمعها "تابوهات" (taboo)، كلمة تعود إلى لغة أحد شعوب المحيط الهادئ، وهي البولينيزية، وتطلق على الشيء "المحظور في نظر المجتمع"، أي ما تعتبره أعراف المجتمع من المحرمات، وليس حتما وفق



الاعتداءات الخارجية التي تهددها.

ويتمركز أفراد القبيلة في زُمَر أو مجموعات اجتماعية، تتكون من خلال عدد من الروابط والعلاقات، وتمثل رابطة القرابة أهم هذه الروابط، وتزداد هذه الروابط بالزواج داخل ما يسمى بالأسر الممتدة التي لها نظامها الخاص في المسكن والمطعم واختيار الأسماء والأعراف والتقاليد(٤٨).

ومن القبيلة، ظهرت القوميات، والقومية «National»: هي مجموعة من البشر تنتمي إلى أصل واحد؛ أي أنها مثل القبيلة، تقوم على أساس رابطة الدم، مع شيء من التوسُّع في الأصل التاريخي والانتماء العرقي، فقد تكون القومية عبارة عن مجموعة من القبائل أو الأسر أو العائلات، أو أيًا من المجموعات البشرية، التي تشترك في أصلٍ واحد قديم، يشكل هُويتها على مختلف المستويات، بما في ذلك التكوين العام، واللُّغة، وفي بعض الأحوال - كما في أوروبا - الدين أو المذهب.

ولكن «القومية» لها مدلولات اصطلاحية أخرى، فهي - في الغرب خصوصًا - حركة ذات صبغة أو طبيعة اجتماعية وسياسية، نشأت مع نشوء مفهوم الأمة «The nation»، والذي ظهر في الغرب في عصر النهضة، في العصور الوسطى، مع تفاعل الثورة الصناعية الأولى، وظهور البرجوازيات الرأسمالية، والأيديولوجية الليبرالية.

وهناك مجموعة من العناصر التي يجب أن تتوافر في أية جماعة بشرية لكي يمكن أن يُطلق عليها «قومية»، وأهمها: وَحدة اللُّغة، ووَحدة التاريخ، وكذلك الآمال والتطلعات المستقبلية لها، أو وَحدة الهدف.

والدولة، كأحد صور الالتقاء الإنساني والتجمُّع البشري، تختلف عن صور العمران البشري الأخرى، الأقل اكتمالاً وتكاملاً مثل القبيلة، في أنها - أي الدولة - تحقق للجماعة البشرية التي تنتمي إليه أكبر قدر ممكن من الحاجات الإنسانية،

الشريعة التي يدين بها ذاك المجتمع، وإن كانت في بعض الأحيان تقترن لدى البعض بمفهوم "الحلال" و"الحرام"، فـ"التابو"، هو أي "خط أحمر" لا يقبل المجتمع تجاوزه بغض النظر عن مدى كون "التابو" مبرَّرًا أو حتى متناسقًا مع القوانين والشرائع التي يؤمن بها هذا المجتمع..

(٤٨) http://ar.wikipedia.org/wiki

فالدولة الناجحة - بالمعنى الوظيفي والمؤسسي - هي تلك القادرة على القيام بمختلف حاجات مواطنيها.

كما أن الدولة تضم بين جنباتها، وداخل حدودها صورًا أكثر تنوُّعًا من الجماعات البشرية؛ حيث لا يُشترط أن تكون هناك رابطة دم أو دين، أو أي شكل آخر، بين المجموعات البشرية المختلفة، بخلاف الصور الأخرى للعمران البشري.

فالقبيلة - على سبيل المثال - صحيح أنها عبارة عن تجمع بشري منظم، له سلطة عليا، وقوانين مُنظِّمة لها - لا تكون مُدوَّنة في الغالب، وتكون عبارة عن أعراف ثابتة لها قوة الإلزام داخل مجتمع القبيلة الواحدة - إلا أنها تقوم على أساس رابطة الدم، فتضم مجموعات بشرية، قد لا يُشترط أن تكون محدودة العدد؛ إلا أنه في النهاية تكون من أُولي القربى وأولياء الدم.

والدولة أيضًا هي الصورة الأكثر تعقيدًا على المستوى المؤسسي؛ فلا توجد أية صورة أخرى للتجمعات البشرية تعرف هذه الدرجة من التعقيد في التركيبة المؤسسية، فهناك السلطات الثلاث القضائية والتشريعية والتنفيذية، والتي تقوم بأدوارها الدستورية، بكل ما تشمله من سلطات ومؤسسات فرعية.

ويعود ذلك إلى تنوع وظائف الدولة؛ فهي تقوم بوظيفة رئيسية، وهي وظيفة سياسية، والسياسة بما تعنيه في أبسط تعريفاتها، هي «التوزيع السلطوي للقيم المادية والمعنوية».

وبذلك؛ فإن الدولة هي الأداة الأولى والرئيسة لضمان تنفيذ القواعد الأخلاقية والأمور التنظيمية وحتى العقائدية، وفرض النظام على المجتمع البشري مهما كانت انتماءاتهم الدينية أو المذهبية أو العرقية؛ لضمان تسيير الأمور اليومية والعامة لشؤون هذا المجتمع وضمان تحقيق مصالحه، وحماية أمنه القومي[٤٩].

والدولة في العلوم السياسية، في هذا السياق، تعني اجتماع ثلاثة أركان، وهي: الإقليم الجغرافي وحدوده، النظام الحاكم بعناصره المختلفة، والمحكومون أو أفراد

(٤٩) للمزيد حول وظائف الدولة من وجهة نظر المدارس المختلفة، برجاء مطالعة كتابنا السابق، "**دولة على المنحدر**"، من إصدار مركز الإعلام العربي، ٢٠١٤م، ص: ٣٧ - ٦٤.

الشعب الذي هو مصدر السلطات كلها بجانب عنصر رابع أضافه عالم السياسة الفرنسي الأصل جان بودان، وهو عنصر سيادة الحكم والمحكومين على الإقليم الجغرافي وحدوده(٥٠).

إلا أن قضية تعريف الدولة لا تقف عند مستوى التحديد القانوني والسياسي القاطع للمصطلح؛ حيث إن الدولة في الأساس مصطلح اجتماعي؛ فهو كيان مؤسسي ذو طَابع قانوني ظهر نتيجة اجتماع مجموعة من الكيانات البشرية معًا، بعضها مجموعات تمثل الرعية، وبعضها الآخر صفوة تمثل الحاكم في أي صورة، سواء أكان حاكمًا فردًا، أم نظامًا مؤسسيًا؛ أيًا كان شكله.

والدولة كأرقى صورة من صور العمران البشري؛ فإنها ترتبط بمصطلح عمراني آخر مهم، وهو «المدينية».

وهو مصطلح، على الرغم من أنه يرتبط بقضية الدولة من الناحية العمرانية؛ فإنه يختلف نوعًا ما عما اصطلح تسميته في أدبياتنا السياسية والفكرية الحديثة، بالدولة المدنية، على اعتبار أن «المدينية» الذي يقابله في اللغة الإنجليزية مصطلح «Urban»، وهو مصطلح يشمل في طياته مصطلحات أخرى مهمة، بجانب الدولة بطابعها المدني، والذي يتفق مع منظور الإسلام للدولة، مثل «الحضارة» «Civilization»، والثقافة «cultural»، والمواطنة أو «Citizenship»، وكلها مصطلحات ذات طابع زمني طويل المدى وتراكمي.

و«المدينية» ينسب أيضًا إلى «المدينة» بالمعنى العمراني، أو الاستيطاني، ويقابله مصطلح «city» في اللغة اللاتينية، وهو مصطلح يعني وجود تجمُّع بشريٍّ ذي خصائص معينة، في نمط معيشته وعلاقاته الاجتماعية، وكذلك أنشطته الاقتصادية والبشرية العامة، ويتميز بعدد من السمات التي تجعله مستحِقًّا لأن يوصَّف باسم «المدينة».

ومن بين هذه السمات، أن تكون - المدينة - حضرية الطَّابع، ذات كثافة سكانية كبيرة، ولها أهمية معينة تميزها عن المستوطنات البشرية الأخرى، وأن تشتمل على

(٥٠) إسماعيل، محمود: **المدخل إلى العلوم السياسية**، (القاهرة: دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٩١م، ص: ٨٩ - ١٠٥).

عدد من المكونات التي تجعل لها طابعًا «كوزموبوليتاني»[٥١] معقدًا، يجعل لها قدرة على أن تكون مجتمعًا مستقلًا في حياته وأنشطته، ولا يحتاج كثيرًا إلى خارجه.

والمدنية بشكل عام - بحسب تعريف البعض لها، ومن بين هؤلاء علي القريشي، في كتابه «بين الحضارة والمدنية وأزمة العالم اليوم» - هي كل ما يرتبط بالوسائل المادية في الحياة، ولا يحددها أي ارتباط عقيدي أو أيديولوجي، بخلاف الحضارة التي تعكس البعد الفكري والروحي البنيوي للمجتمع[٥٢].

وهكذا فإن الدولة بطابعها المديني، ترتبط بأكثر من جانب في سياق التأصيل الشرعي والمفاهيمي حولها كأحد صور العمران البشري.

ومن ثَمَّ؛ فقد أخذنا نموذجَيْن وليس نموذجًا واحدًا، في هذا الفصل، لتقديم المنظور الإسلامي حول الدولة والعمران البشري.

الأول قديم، وله دور تأسيسي كبير في علم الاجتماع في العالم الإسلامي وفي الغرب، وهو عبد الرحمن بن خلدون، باعتباره أول من أصَّل لهذه القضايا التي تندرج تحت بند علم الاجتماع السياسي، من وجهة النظر الإسلامية.

النموذج المحدَث أو المعاصر، كان المفكر الجزائري مالك بن نبي، وتم التركيز على ما جاء به فيما يخص قضية اجتماع العمران والحضارة والمدنية، باعتباره أهم من كتب في هذا الأمر بعمق تحليلي في زمننا المعاصر.



(٥١) يعني المصطلح أن تكون المدينة ذات مركزية سياسية، وذات طابع اقتصادي واجتماعي حركي ومتنوع، فتصبح أماكن جذب للمزيد من الناس، وتبعًا لذلك تكون هويتها متنوعة، ويمكن لأية مكونات بشرية، حتى من خارج الدولة ذاتها، أن تتعايش فيها، ومن بين أهم المدن الكوزموبوليتانية في العالم العربي، مدينة الإسكندرية، وكازابلانكا المغربية.

(٥٢) في: الخيري، طلال بن عقيل: **مفاهيم الحضارة والمدنية والثقافية، للمزيد طالع:**

http://talkhiri.kau.edu.sa/content



المبحث الأول: الدولة والتأصيل الإسلامي لصور العمران البشري

الدولة ظاهرة سياسية ومجتمعية، وبالتالي فهي وثيقة الصلة بالدِّين، فالدِّين يعني الشريعة، والشريعة لها مقاصدها الخمسة المعروفة، وهي: حفظ الدِّين، والنفس، والعرض، والعقل، والمال. وتحقيق مقاصد الشريعة - كما خلصنا في السابق - يتطلب شكلًا من أشكال العمران البشري المنتظم.

بل إن الإمام محمد عبده، يعرِّف الدِّين لُغويًا واصطلاحيًا، على أنه مصطلح موازٍ للسياسة - فهو الذي يضمن أن تلتزم العملية السياسية والحراك الإنساني العام - بمختلف مساراته - بحكم الشريعة الإسلامية وضوابطها، والتي تضمن تحقيق مجموعة من العناصر والسمات في المجتمع الإنساني والعمران البشري.

وهي السمات التي تمثل فيما بينها السُّلَّم القيمي للإسلام، وهي: العدالة ثم المساواة ثم الحرية، بما يضمن تمامًا سيرَ الحركة الإنسانية بشكل سليم يحقق رسالةَ الله (ﷻ) من وراء استخلاف الإنسان في الأرض، ومن بين أركان هذه الرسالة خلافة الخالق (عَزَّ وَجَلَّ) في الأرض وإعمار هذه الأرض، وبالطبع عبادة الله تعالى وإقامة شريعته.

ومنذ أن ظهر الإنسان على سطح هذه الأرض؛ فإنه سعى إلى تنظيم أموره الحياتية وشأنه اليومي الذي كان همَّه الأكبر في ذلك الزمن البعيد، مجرد توفير وسائل العيش لعدد محدود من البشر.

ومع تطور الجماعة البشرية وتعقُّدها في الشكل والحاجات من مستوى الأسرة وحتى مستوى القبيلة والعشيرة؛ ظهرت الحاجة إلى وجود شكلٍ من أشكال «السلطة» أيًّا كانت لتسيير أمور الرعية وتنظيم مصالحها وتطبيق الثواب والعقاب وفرض القواعد التي استُقِرَّ عليها واتفق عليها الجميع لتسيير شؤونهم اليومية وحياتهم العامة.

وكانت السلطة في ذلك الوقت من التاريخ الإنساني ذاتَ طابعٍ أخلاقي واجتماعي

بالأساس (ربُّ العائلة، كبير القبيلة وشيخها.. إلخ) مع عدم تعقُّد شكلٍ أو أنشطة الجماعات البشرية بالصورة التي تستوجب ظهور السلطة السياسية بالمعنى المعاصر للمصطلح.

ولكن - ومع ظهور الدولة القومية المعاصرة بشكلها الحالي بعد صلح «ويستفاليا» الذي وقَّعته القوى الأوروبية الكبرى في العام ١٦٤٨م(٥٣) لإنهاء ثلاثة قرون من الحروب الدينية والإقطاعية التي مزَّقت أوصالَ الدولة الرومانية وممالك وإمارات أوروبا كلها تقريبًا - بات الأمر يتطلَّب ظهورَ حكومةٍ تدير شؤون الجماعة البشرية المعقدة.

والدولة القومية كأوسع شكلٍ من أشكال العمران البشري المنتظم وأكثرها كمالاً وتنوعًا، استتبعت ظهور سلطة ذات طَابع خاص بخلاف الطَّابع الديني والاجتماعي أو الروحي والأبوي، الذي كان يميِّزُ السلطة في مجتمعات القبائل والأسَر والعشائر.

وحتى في مجتمع الإمبراطورية الرومانية؛ حيث كان البعد الروحي هو المسيطر على السلطة الحاكمة بحكم «البابوية» وحكم الكنيسة اللذَين كانا سائدَين في الدولة الرومانية، ومن هنا ظهرت السلطة السياسية بالمعنى الحديث أو المعاصر لهذا المفهوم.

ومن منظور قيمي أيضًا؛ فإن الدولة تُعنى بما يعرف في الشريعة الإسلامية، بمقاصد التدبير المدني والمشترك الإنساني(٥٤).

---

(٥٣) الخطيب، محمد فتح الله (وآخرون): **مبادئ العلوم السياسية، الكتاب الثاني: النظم السياسية**، (القاهرة: دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، ص.ص ٢١١:٢٥٨).

- وانظر أيضًا:

- إسماعيل، محمود: **المدخل إلى العلوم السياسية**، (القاهرة: دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م، ص.ص ٥٣:١٦٨).

(٥٤) القحطاني، مسفر بن علي: **مقاصد التدبير المدني.. والمشترك الإنساني، للمزيد طالع:**

www.mara.gov.om/nadwa_new



ويقول القحطاني: «إن دراسة الدولة بمعناها الوظيفي والمؤسسي، وبأدوارها السياسية والمجتمعية، تزداد إلحاحية في الوقت الراهن من جانب الحركات الإسلامية، في ظل تطورات ثورات الربيع العربي».

ويصف التحولات التي أدت إليها الثورات العربية، بأنها تحولت إلى مشروعات تغيير جذري للأنظمة السياسية، وإعلان استقلال جديد حسمته الجماهير، وليس العسكر كما هو معتاد في الدول العربية منذ الاستقلال، ونظمته التقنية والاتصالات الحديثة وليس الأحزاب والتنظيمات السرية، كما تقاربت التيارات المتباينة إلى وسط فسيفسائي جمع كل الطيف الفكري والسياسي في منبر واحد.

ويؤكد أن البحث في هذه المسألة يجب أن يأتي ضمن عدد من المعالم لتحقيق منظومة من الأهداف التي تتعلق بإصلاح الدولة، وعلى رأسها التأكيد على الحالة العمرانية المجتمعية أكثر من التحليلات السياسية، بمعنى قراءة الحالة العامة للمجتمعات العربية من خلال سُنن التغيير وطبائع التحول ونواميسه.

الأمر الثاني الذي أشار إليه القحطاني - ونرى أن له أولوية في هذا الإطار - هو محاولة الرد إلى مقاصد الشريعة الكُلِّيَّة في مجالها المدني المتعلق بمصالح الخلق ومدى تحققها في تلك المتغيرات، كذلك توضيحها عند اختلاط الاستدلال الفقهي بتنزيلات خاطئة على وقائع غامضة؛ بُغية الخروج بأحكام فقهية قاطعة لتلك الحالات المتحركة دون توقف.

ويضيف أنه يرى أن إعمال المقاصد الشرعية في هذا المقام، هو محاولة إظهارها كمنارات هادية لمعرفة الطريق وتحديد الوجهة الأولى للعمل، وليس لبيان صحة المسار أو صدق السائر.

ويؤكد أن هناك ضرورة في هذا السياق لتقديم مقاربات أولى لمعالم الإصلاح الرشيد، وفهم سُنن التغيير المدني ودور العمل الديني في رسم خارطة طريق، لحل المشكلات المتراكمة منذ أزمان على مختلف مستويات الدولة في العالم العربي والإسلامي.

هنا ينتهي كلام القحطاني، ونكمل بأن نقول: «إنه لا يُمكن بحال من الأحوال

تفهُّم موقف بعض الحركات الإسلامية الراديكالية الناشطة في الوقت الراهن في عدد من بلدان الربيع العربي، والتي تتحرك من دون الوضع في الاعتبار كثيرًا من القواعد التي تتحكم في صيرورات المجتمعات الإنسانية، والتي هي في الأصل من ضمن القوانين التي وضعها الخالق (عَزَّوَجَلَّ) للاجتماع الإنساني».

كما تتجاوز هذه الحركات التي تسعى إلى تدمير الكيانات القومية القائمة، تحت مُسمَّى السعي لاستعادة دولة الخلافة.

فمبدئيًا؛ لا يوجد أي نصٍّ قرآنيٍّ أو نبويٍّ يتحدث عن شكل ما للتدافع البشري سيتم من خلاله استعادة دولة الخلافة الإسلامية، والتي سوف تكون على منهاج النُّبوَّة؛ فلم يُشِر (**القرآن الكريم**) أو صحيح السُّنَّة النَّبويَّة الشريفة، إلى أن استعادة دولة الخلافة سوف تكون من خلال حرب أو ما شابه، أو حتى من خلال حِراك سلميٍّ.

فما ورد في هذا الأمر، هو حديث النعمان بن البشير (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، عن الرسول الكريم (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، أنه قال: «تكون النُّبوَّة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النُّبوَّة، فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون مُلكًا عاضًا، فيكون ما شاء الله أن يكون، ثم يرفعها إذا شاء الله أن يرفعها، ثم تكون مُلكًا جبرية، فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النَّبوَّة.. ثم سكت». (أخرجه أحمد، وصححه الألباني وحسَّنه الأرناؤوط).

فلم يذكر الحديث الشريف شيئًا حول كيفية استعادة الخلافة الإسلامية.

في المقابل؛ فإن الإسلام عندما نزل على قلب النَّبيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، تعامل مع صور العمران البشري التي كانت قائمةً في ذلك الحين، مثل: العشيرة والقبيلة، وتفاعل معها بشكل إيجابي؛ فلم يسعَ لتدميرها أو إفنائها؛ وإنما تعامل معها، بل إنه زاد على ذلك بتطويعها في سبيل تمكين دين الله (عَزَّوَجَلَّ) في الأرض.

فالصحيح الثابت من سيرة المصطفى (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، أنه كان في بداية سنوات البَعثة، يتعامل في دعوته مع القبائل العربية التي كانت تسكن مكةَ المكرمة، وما حولها

في شبه جزيرة العرب.

وكان تعامله (ﷺ) مع القبيلة مؤسسيًا؛ فهو (ﷺ)، لم يكن يتعامل مع أفرادها باعتبارهم بشرًا يسعى إلى هدايتهم فحسب؛ وإنما كان يتعامل مع سادة القبائل ونقبائها، انطلاقًا من فَهم صحيح للبيئة التي يتحرك (ﷺ) فيها؛ فقد كان موقف سادة القبائل وزعماء العشائر شديد الأهمية في دفع المزيد من أبناء القبائل والعشائر التي ينتمون إليها، إلى الدخول في الإسلام.

وفي سُنَّة الرسول الكريم (ﷺ)، أيضًا الكثير من المواقف التي توضح أن الإسلام عندما نزل اعترف بالأمر الواقع فيما يخص قضية العمران البشري الموجود، وتعامل مع هذا الواقع تعاملًا صحيحًا من الزاوية السياسية، وهي في الإسلام؛ ما تحقق معه المصلحة العامة للدعوة وللمسلمين.

فهو (ﷺ)، أخذ بيعة العقبة الأولى والثانية من نُقباء القبائل والعشائر في المدينة المنورة، وهو (ﷺ)، الذي دعاهم إلى بيعته، وطلب هؤلاء النُّقباء، لأنهم يمثلون قبائلهم وفق العرف القائم في شبه جزيرة العرب، وهم القادرون على ضمان الاتفاق الذي توصلوا إليه مع الرسول (ﷺ)، بدعمه ومؤازرته، عندما يهاجر بأصحابه ودينه من مكةَ المكرمةِ إلى المدينة المنورة؛ لإقامة دولة للمسلمين.

والرسول (ﷺ) – وهو لا ينطق عن الهوى (ﷺ)، بل يتعامل وفق الوحي – لم يأخذ موقفًا سلبيًا من الواقع القبلي في مكةَ المكرمةِ، ولم يحاول تدمير القبائل أو تأليبها على بعضها البعض؛ لكي تتناحر وتتحارب، فتضعف ويغتنم هو الفرصة.

كذلك لم يأمره ربُّه (ﷻ) بذلك، وربُّه أعلم بخلقه والقوانين التي وضعها فيهم؛ كلا؛ فهو (ﷺ) عندما وجد العنت منهم؛ أمره ربُّه تبارك وتعالى بالهجرة إلى المدينة؛ حيث سيجد (ﷺ) من يؤونه وينصرونه، ويستطيع (ﷺ) من خلالهم التمكين لدولة المسلمين، التي ينطلق منها نور الإسلام بعد ذلك إلى عموم شبه الجزيرة العربية، ومن خلفها أطراف الأرض كافة.

فيروي ابن اسحاق وابن هشام في صحيح السيرة النَّبويَّة، أنه في العام الحادي عشر من البَعثة النَّبويَّة، جاءت وفود من قبيلتَيْ الأوس والخزرج، وكانت أكبر قبائل

يثرب، قبل أن يتغير اسمها إلى المدينة المنورة بعد هجرة الرسول (ﷺ)، إليها؛ جاؤوا إلى مكةَ، فسمعوا بدعوة رسول الله (ﷺ)، فآمنوا به وصدَّقوه.

وفي العام التالي - الثاني عشر للبَعثة النَّبَويَّة - عادت جماعات منهم، بعد أن أخبروا قومهم بما سمعوا ورأوا، فبايعوا رسول الله (ﷺ)، البيعة الأولى، وسُميت «بيعة العقبة الأولى».

والملاحظ؛ أنه بعد وصول الصحابي مصعب بن عمير (رضي الله عنه)، إلى المدينة المنورة لكي يعلِّم الناس هناك (**القرآن الكريم**)، كان من بين أهم نتائج اجتهاد مصعب (رضي الله عنه) في ذلك، أن أسلم أبناء عمرو بن الجموح، وهو من أشراف المدينة في ذلك الحين، وعندما أسلم عمرو بن الجموح نفسه(رضي الله عنه)، كان ذلك فتحًا مهمًّا مهَّد لما تلاه من أحداث كبرى في تاريخ الدعوة ودولة الإسلام الأولى.

والأمر نفسه؛ عندما أسلم الطفيل بن عمروالدَّوْسيُّ (رضي الله عنه)، وهو سيد قبيلة دَوْس؛ فقد ذهب الطفيل يدعو قومه حتى أسلمت قبيلة دَوْس بأكملها، وأتى بهم لمبايعة رسول الله (ﷺ)، وانتشر الإسلام انتشارًا كبيرًا في ذلك العام، وكان لهذه التطورات أهمية كبرى بعد محنة الطائف قبل ذلك.

وفي العام الثالث عشر من الدعوة الإسلامية؛ أتى من المدينة ثلاثة وسبعون رجلًا وامرأتان من قبيلتَيِ الأوس والخزرج، وعقدوا اجتماعًا آخر مع الرسول الكريم (ﷺ)، واتفقوا معه على تأييده في دعوته، وكذلك ضمان حمايته ومن سيهاجر معه كما يحمون أبناءهم وإخوانهم، وأن لهم الجنَّة[٥٥].

والسياسة كانت قائمة أيضًا في هذا الاتفاق، وهذا أمر ليس معيبًا؛ فالسياسة كما يرى محمد عبده، هي الدِّين أو جزءٌ من الدِّين، والسياسة الشرعية أمر معترف به، ومجال واسع للفكر والفقه الإسلاميَّيْن.

فالرسول الكريم (ﷺ)، أدرك - وهو (ﷺ) لا ينطق عن الهوى - أنه لا يمكن لدعوة الإسلام أن تنتشر من غير شوكةٍ تحميها، والشوكة ليست قوى حربية أو

(٥٥) ابن هشام، أبو محمد بن عبد الملك: **سيرة النَّبيِّ (ﷺ) (سيرة ابن هشام)**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، تقديم: محمد حسين هيكل (القاهرة: دار التراث، الطبعة الأولى، د.ت، ج ٢، ص: ٣٦ - ٧٤).

عسكرية فحسب؛ بل هي - وفق علوم النظم الحديثة - يمكن أن تكون سياسية أو اقتصادية.

والشوكة هنا كانت دولة وليدة، أو كيانًا له استقلاله السياسي والاجتماعي والاقتصادي عن مكة المكرمة، يرعى الدعوة، في ظل سيطرة تحالف القبائل والعشائر التي كانت تعادي دعوة رسول الله (ﷺ)، على مكة؛ حيث لعب مشركو مكة وتحالف القبائل التابع لهم، دورًا كبيرًا في عدم إنجاح الجولات التي قام بها (ﷺ) قبل العام العاشر للبَعثة، على قبائل العرب المحيطة بمكة، لنشر الإسلام.

وكان على رأس هؤلاء أبو لهب، أو عبد العزى بن عبد مناف، عم الرسول الكريم (ﷺ)[٥٦]، حيث قام بتحريض ثقيف بالطائف، وغيرها من القبائل التي خرج إليها الرسول (ﷺ)، لدعوتها إلى الإسلام.

ولقد اختار الله تعالى (المدينة) لهذا الدور، وعندما دعت قبائل المدينة الرسول (ﷺ) لزيارتها، قَبِل (ﷺ) هذه الدعوة للعوامل السابقة، في المقابل وجد أهل يثرب - قبل أن تصبح المدينة - في هذه البيعة مكسبًا سياسيًّا لهم، أولاً: في مواجهة اليهود وأطماعهم في أرض المدينة، وثانيًا: الإصلاح بين قبيلتَيْ الأوس والخزرج، كبرى قبائل المدينة.

بل إن الإسلام لم يقف عند حد التعامل المصلحي الشرعي مع ظاهرة العمران البشري في جانبها السياسي؛ ممثلًا في القبيلة والعشيرة - صورة العمران البشري التي كانت منتظمة في ذلك الحين - بل إنه أجاز استخدام العصبية في تحقيق المصلحة الشرعية.

فبجانب العوامل السابقة التي جعلت من المدينة المنورة هدفًا للهجرة الثالثة للمسلمين، بعد الهجرتَيْن الأولى والثانية إلى الحبشة، كان هناك عامل مهم في هذا الاختيار، يمت للعصبية بصلة، ففي المدينة بيت أخوال رسول الله (ﷺ)، ومن ثَمَّ؛ فسوف يكونون من بين أهم داعميه بناءً على صلة القربى والرَّحِم بينه وبينهم.

---

(٥٦) المصدر السابق، ص٣٢.



كذلك - كما ذكر ابن هشام في سيرته[٥٧] - لجأ الرسول (ﷺ)، إلى العصبيات القبلية التقليدية في إجارته (ﷺ) في بعض الأحيان، كما جرى في استجارته المُطعَم بنَ عديٍّ، عندما عاد (ﷺ) من الطائف، ولم يجبه أهلها إلى ما دعاهم إليه، من تصديقٍ ونصرةٍ.

ويروي ابن هشام هذه الواقعة، فيقول: «إنه بعد أن سار الرسول (ﷺ)، إلى حراء؛ بعث إلى الأخنس بن شريق ليجيره، فقال: أنا حليف، والحليف لا يجير، فبعث إلى سهيل بن عمرو، فقال له: إن بني عامر لا تجير على بني كعب، فبعث إلى المُطعَم بنَ عديٍّ، سيد قبيلة بني نوفل بن عبد مناف رجلا من خزاعة، وقال له الرسول (ﷺ): «أدخل في جوارك؟»، فقال: نعم، ودعا بنيه وقومه، فقال: البسوا السلاح وكونوا عند أركان البيت فإني قد أجرت مُحَمَّدًا».

وعندما هاجر (ﷺ)، إلى المدينة، بادر على الفور إلى إقرار «وثيقة المدينة»، وهي أول دستور مدني في التاريخ الإنساني، وفيه كان الاعتراف الكامل بأهلية القبائل وما دونها من صور العمران البشري والاجتماع الإنساني، كأساس لدولة الإسلام الأولى.

وفيها تم إقرار المرجعية العليا للدولة، للشريعة الإسلامية، وكفالة جميع حقوق الإنسان المتعارف عليها، كالحرية في الاعتقاد وممارسة الشعائر، والمساواة والعدل.

ومن بين ما جاء فيها ليؤكد المعنى الذي ذهبنا إليه في هذا الموضع:

---

(٥٧) المصدر السابق، ص ٣٤.



«بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتابٌ من مُحمدٍ النبي (رسول الله) بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن اتبعهم فلحق بهم وجاهد معهم.

إنهم أمةٌ واحدةٌ من دون الناس.

المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

وبنو الحارث (من الخزرج) على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين»..

ومضت الوثيقة، على هذا النحو، تعدد قبائل المدينة وأفخاذها وبطونها كافة، من دون أي حرج.

ويقول المستشرق الروماني كونستانس جيورجيو عن وثيقة المدينة(٥٨):

«حوى هذا الدستور اثنين وخمسين بندًا، كلها من رأي (رسول الله) (ﷺ). خمسة وعشرون منها خاصة بأمور المسلمين، وسبعة وعشرون مرتبطة بالعلاقة بين المسلمين وأصحاب الأديان الأخرى؛ ولاسيما اليهود وعبدة الأوثان، وقد دُوِّن هذا الدستور بشكل يسمح لأصحاب الأديان الأخرى بالعيش مع المسلمين بحرية، ولهم أن يقيموا شعائرهم حسب رغبتهم، ومن غير أن يتضايق أحد الفرقاء».



---

(٥٨) كونستانس جيورجيو: **نظرة جديدة في سيرة (رسول الله) (ﷺ)**، تعريب: محمد التونجي، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م).



المبحث الثاني: مصطلحات المدينية والدولة المدنية وموقعها في الإسلام

يُعدُّ عبد الرحمن بن خلدون، أول من تناول قضيتَيِّ العمران والحضارة، كظاهرتَيْن بشريتَيْن بشكل متكامل[٥٩]، وتأثر في تقديم قراءاته حولها بالبيئة التي كانت محيطة به، سواء في العالم العربي والإسلامي، أو على مستوى العالم القديم ككل، في القرن الرابع عشر الميلادي[٦٠].

ويشرح هو هذه الحالة؛ فيقول في مقدمته: «وإذا تبدلت الأحوال جملةً فكأنما تبدّلَ الخلقُ من أصله وتحول العالم بأسره وكأنه خلقٌ جديد ونشأةٌ مستأنفةٌ وعالَمٌ مُحدَث»، ويشير إلى أن ذلك وضع أمامه مسؤولية في صدد إعادة كتابة التاريخ «كضرورة»؛ فيقول: «احتاج هذا العهد مَن يدون أحوال الخليقة والآفاق والأجيال والعوائد والنِّحل التي تبدلت لأهلها ويقفو مسلك المسعودي (المؤرخ المسلم المعروف لعصره)».

وقبل تناول العمران كأحد قوانين الخلق الإلهيِّ في الدنيا، وقواعده كما نَظَمَها ابن خلدون، في مبحثٍ تالٍ؛ فلقد رأينا أنه من الأهمية بمكان الإشارة إلى موقف الإسلام من قضية المدنية.

فالمدنية هي أحد أركان الإسلام، ولا يستقيم العمران البشري من دونها، ويعدُّ

---

(٥٩) الطاهر، ناجي بن الحاج: **العمران والحضارة عند ابن خلدون، للمزيد طالع:**

http://www.alrashad.org/issues

(٦٠) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي (١٣٣٢ - ١٤٠٦م) مؤرخ مسلم، ولد و نشأ في تونس، ويعود أصله إلى الأندلس، عاش بين مدن شمال أفريقيا؛ حيث ارتحل إلى بسكرة و فاس بالمغرب، وغرناطة في الأندلس، وبجاية وتلمسان في الجزائر، قبل أن يتوجه إلى مصر في عهد السلطان المملوكي الظاهر برقوق؛ حيث تولى قضاء المالكية، وظل في مصر نحو ربع القرن؛ حيث توفي فيها عام ١٤٠٦م، عن عمر بلغ ستة وسبعين عامًا، ويعدُّ مؤسس علم الاجتماع والعمران البشري، وأهم ما تركه فيه كتابه "المقدمة"، وموسوعته الشهيرة "**العِبَر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**".

الإسلام - من خلال الأدلة الشرعية - التراجُع عن حالة العمران والتمدُّن، بمثابة خروج على الجماعة، وخروج على الدِّين.

فالإسلام حرَّم على العرب المسلمين من أهل الحضر، العودة إلى البادية للعيش فيها بصفة دائمة مع الأعراب، وعدَّ ذلك كبيرة من الكبائر يُعاقَب مرتكبها كما يُعامل المرتد عن الإسلام؛ أي أن العودة من التحضر إلى البداوة، جُرم أو كبيرة في مستوى العودة عن الإسلام والإيمان، إلى الشرك والكفر، فالعائد للبداوة يُعدُّ مرتدًا[٦١]؛ وإن احتفظ بإسلامه[٦٢].

ويقول الأنصاري في هذا الأمر: «هنا يكمن المغزى الاجتماعي المتميز والفريد لهذا الموقف الإسلامي. يقول ابن منظور في لسان العرب: (في الحديث (النَّبويِّ): «ثلاث[٦٣] من الكبائر»؛ منها التعرُّب بعد الهجرة: هو أن يعود إلى البادية ويقيم مع الأعراب، بعد أن كان مهاجرًا، وكأن من رجع بعد الهجرة إلى موضعه من غير عذر؛ يعدونه كالمرتد».

وينقل عن ابن خلدون في «المقدمة»، قوله في هذه الجزئية: «كان المهاجرون

---

(٦١) كان الصحابة يعدُّون الراجع للبادية مرتدًا عن هجرته؛ أي: عن إسلامه، والمقصود أنه في حكم المرتد لا أنه كذلك حقيقةً، فعبَّر بعضهم بالردة عن الهجرة وعبَّر آخرون بالردة عن الإسلام؛ لأن الهجرة تعني الهجرة بالإسلام «في: أبو طارق، إحسان بن محمد بن عايش العتيبي: **من الكبائر: التعرُّب بعد الهجرة!**، دراسة منشورة على موقع "صيد الفوائد»، **للمزيد طالع:**
http://www.saaid.net/Doat/ehsan/85.htm

(٦٢) الأنصاري، محمد جابر: **مراجعات في الفكر القومي**، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والعلوم والآداب، كتاب "العربي"، العدد ٥٧، الطبعة الأولى، ١٥ يوليو ٢٠٠٤م، ص: ١١٨ - ١١٩).

(٦٣) يقصد الأنصاري حديث سهل بن أبي حثمة عن أبيه (رضي الله عنهما)، والذي قال فيه: سمعت النَّبيَّ (ﷺ) على المنبر يقول: اجتنبوا الكبائر السبع، فسكت الناس فلم يتكلم أحدٌ فقال النَّبيُّ (ﷺ): ألا تسألوني عنهن؟ الشرك بالله، وقتل النفس، والفرار من الزحف، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا، وقذف المحصنة، والتعرُّب بعد الهجرة" (أخرجه الطبراني في "الكبير" (٦/ ١٠٣) وحسَّنه الألباني في "السلسلة الصحيحة" (٢٢٤٤))، وبوَّب عليه: باب التعرُّب بعد الهجرة من الكبائر، ونحوه: التغرُّب، ولكنَّا لم نجد لفظة "ثلاثًا من الكبائر"، وإنما هي سبعة بنص هذا الحديث.

يستعيذون بالله من التعرُّب، وهو سُكنى البادية؛ حيث لا تجب الهجرة».

ولا نزال في هذه النقطة مع الأنصاري على أهمية الطرح الذي قدمه في هذا الجانب، والذي يقارب أفكار محمد عبده في كتابه الشهير «الإسلام بين العلم والمدنية»؛ فيقول: «نحن لو أخذنا الأمر من الناحية الفقهية النظرية البحتة لما استدعى أن نربط بين العودة إلى البادية والارتداد عن الإسلام، فمن أقرَّ بالشهادتَيْن واعتنق الإسلام، عُدَّ مسلمًا أينما كان، وحيثما انتقل من البادية إلى الحضر، أو من المدينة إلى القرية، أو من الجبل إلى السهل، فأرض الله واسعة، وهي مفتوحة للمسلم، يضرب فيها، وينتقل محتفظًا بإسلامه وعقيدته، ما دام لم يكفر أو يشرك أو يرتد، هذا من الناحية النظرية، المبدئية العقيدية».

ويستدرك: «نرى أن الإسلام يضع استثناءً واحدًا مهمًّا لهذه القاعدة المبدئية الشمولية، وهو - تحديدًا - عودة العربي المهاجِر - أي ساكن الحضر - إلى وضع البداوة مع الأعراب، فهذه كبيرة من الكبائر، وصاحبها كالمرتد، وإن احتفظ بدينه».

ويؤكد أنه بالرغم من أنه يكون تحولاً في المستوى الاجتماعي الحضاري، وليس في الوضع العقائدي للإنسان؛ فإنه مع ذلك يراه الإسلام مسًّا خطيرًا بالعقيدة، وهذا يقودنا إلى الاستنتاج أن الإسلام يعدُّ عقيدة مرتبطة جوهريًّا بوضع حضاري اجتماعي متقدم، هو وضع التحضر، بحيث لو انتفى هذا الوضع، وتم التراجع عنه إلى مستوى البداوة؛ تعرضت العقيدة ذاتها للخطر، وعُدَّ القائم بهذا الفعل مرتدًّا عن عقيدته، مع ارتداده إلى الصحراء عن تحضره، حتى وإن لم يعلن خروجه على الإسلام.

والحضر؛ وقت أن قال الرسول الكريم (ﷺ)، حديثه المتقدم، كان دولة الإسلام الأولى في المدينة المنورة، وعندما نهضت دولة الخلافة، كان الخلفاء والولاة المسلمون حريصين على تطبيق هذا الهدي النَّبويِّ على الرعية؛ ففي صحيح البُخاري، أن الحجَّاج لمَّا بلغه أن سَلَمة بن الأكوع (رضي الله عنه) قد خرج إلى سُكنى البادية؛ قال له مستنكرًا: «ارتددت على عقبيك؟، تعرَّبت؟ - أي صرت في الأعراب - فقال له: لا، ولكنَّ رسولَ

الله أَذِنَ لِي في البدو»[٦٤].

ومن الملاحظ: اقتراب مصطلح «الحضر» المنحوت من أصل لُغوي هو «الحضارة» من مصطلح «المدنية» في المقولات التأسيسية التي نقلها الأنصاري عن دولة النُّبوَّة ودولة الخلفاء الراشدين المهديين في هذا الإطار.

وفي حقيقة الأمر: فإن هذا الربط واضح في تفكير علماء المسلمين المتقدمين والمتأخرين، ومن بينهم ابن خلدون ومالك بن نبي وسيد قطب، عند حديثهم عن مصطلحَيْ «الحضارة» و«المدنية».

فابن خلدون يُعرِّف الحضارة[٦٥]، بأنها «نهاية العمران وخروجه إلى الفساد، ونهاية الشر والبعد عن الخير، فلتعلم أن الحضارة في العمران أيضًا كذلك؛ لأنه غاية لا مزيد وراءها، وأن الترف والنعمة إذا حصلا لأهل العمران دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلُّق بفوائدها».

أما مالك بن نبي فيقول إن الحضارة هي «مجموع الشروط الأخلاقية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده في كل طَوْر من أطوار حياته منذ الطفولة إلى الشيخوخة، المساعدة الضرورية له»[٦٦].

أما سيد قطب، فيعرِّف الحضارة بقوله: «إن الإسلام هو الحضارة»[٦٧]، ويضيف أن «الحضارة تعني العبوديةَ لله وحدَه، والتجمُّعَ على أصول العقيدة، واستعلاءَ إنسانية الإنسان على المادة، وسيادةَ القيم الإنسانية وحرمة الأسرة، والخلافةَ في الأرض على عهد الله وشروطه، وتحكيمَ منهج الله وشريعته وحدَها في شؤون هذه الخلافة».

وهو تعريف يقترب مما قاله أبو الأعلى المودودي في هذا الشأن؛ حيث أشار إلى أن

---

(٦٤) أخرجه البخاري (٦٦٧٦) ومسلم (١٨٢٦)، في أبو طارق العتيبي: **من الكبائر : التعرُّب بعد الهجرة!**، مصدر سابق.

(٦٥) ابن خلدون، عبد الرحمن: **المقدمة**، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن سعد، (القاهرة: الدار الذهبية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص٤٧٥).

(٦٦) في: الخيري، طلال بن عقيل: **مفاهيم الحضارة والمدنية والثقافية**، مصدر سابق.

(٦٧) قطب، سيد: **معالم في الطريق**، (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩١٨م، ص١١٨، وص١٢٧).

الحضارة تعني «مجموعة المناهج والقوانين التي قرَّرها الله (ﷻ) لكل هذه الشؤون والشُّعَب المختلفة لحياة الإنسان»[٦٨].

وهناك في هذا الإطار، نجد ضرورة للتوقف عند مقولات مالك بن نبي الأساسية في هذا الأمر؛ لأنها تمس - على خصوصيتها وأهميتها - ذلك الجانب الذي نحاول تأصيله في هذا الموضع، وهو أن الحضارة والمدنية من الاشتراطات المهمة التي وضعها الإسلام لصيرورات العمران البشري، وقواعد راسخات لتطور دولة الإسلام.

فمالك بن نبي ذهب في هذا إلى القول بأن الحضارة والمدنية في الإسلام، بمثابة فريضة، وحاول تأسيس ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح «فقه» التمدين والتحضر في المجتمعات المسلمة، وذلك من خلال مجموعة من الكتابات التي حاول التأسيس أو التأصيل لذلك فيها، من خلال النصوص، ومن خلال الأدلة العقلية الأخرى، وخصوصًا كتبه: «شروط النهضة»، «الظاهرة القرآنية»، «مشكلة الثقافة»، «مستقبل الإسلام»، و«مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي».

وعناصر الحضارة عند مالك بن نبي، تساوي تقريبًا مكونات الدولة، أو بعضها، فهو يقول: «إن الحضارة تساوي الإنسان زائد التراب زائد عنصر الوقت، ففيها - إذًا - عنصران من عناصر مكونات الدولة، وهما الشعب والأرض أو الإنسان والتراب».

ثم يصبغ ذلك بصبغة دينية، على النحو ذاته الذي نحاه من سبقه من المفكرين الإسلاميين المعاصرين، مثل: قطب والمودودي، فيؤكد أن هناك مُركَّبًا لتوحيد هذه العناصر الثلاث؛ وهو (الدِّين) أو الفكرة الدينية.

فكل الشعوب تمتلك مقومات الحضارة، ولكن ذلك يتطلب توافر مُركَّب تاريخي، يحوِّل هذه المكونات إلى حضارة تأخذ الشكل التراكمي المطلوب، الذي يؤسس مجتمعًا متطوِّرًا وقابلًا للاستمرار والتراكم، ويستطيع استغلال مكوناته فيما يخدم نفسه والإنسانية، وهو (الدِّين) عند مالك بن نبي.

ويقول في كتابه «شروط النهضة»: «فلا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحي

(٦٨) في: الخيري، طلال بن عقيل: **مفاهيم الحضارة والمدنية والثقافية**، مصدر سابق.



يهبط من السماء يكون للناس شرعةً ومنهاجًا؛ إذ هي - على الأقل - تقوم أسسها في توجيه الناس نحو معبود غيبي، فكأنما قدر للإنسان ألا تشرق عليه شمس الحضارة إلا حيث يمتد نظره إلى ما وراء حياته الأرضية».

ولكنه يشدد في الإطار على أهمية عنصر الإنسان في تكوين هذه الحضارة، ويؤكد في دراسته عوامل انتهاء الحضارة الإسلامية، أنها انتهت عندما انتهت قيمة الإنسان فيها.

والتداخل بين مفهومَيّ «المدنية» و«الحضارة» ليس قائمًا فقط في كتابات المفكرين المسلمين فحسب؛ وإنما أيضًا في كتابات المفكرين والفلاسفة الغربيين أيضًا.

ويلخص الكاتب والمفكر العربي شلتاغ عبود في كتابه «الثقافة الإسلامية بين التغريب والتأصيل»، هذا في فقرة مهمة منه، يقول فيها: «الحق أن الكلمتَيْن - يعني الحضارة والمدينة - خضعتا للتطور عبر المراحل التاريخية، فكلمة «Civilization» في الإنجليزية والألمانية كانت تدل على «المدنية» بدلالتها الطبيعية، ثم تطورت إلى معنى الحضارة بمعناها الواسع، وفي تاريخنا الإسلامي استعمل ابن خلدون المدنية بمعنى الحضارة، ويبدو أن الكلمة العربية مُولَّدة، وربما كان شيوعها في العصر الحديث يتأتى من الترجمة المتداولة للكلمة الأجنبية «Civilization»، وبشكل عام؛ فإن الحقل الثقافي الإسلامي المعاصر لم تصل فيه الكلمة إلى المعنى الواسع الذي تدل عليه الحضارة»[٦٩].

ومع تحفظنا على العبارة الأخيرة، لعبود؛ فإن هناك جانبًا مهمًا في نظرية الدولة في إطار الجانب المتعلق بقضية المدنية، ناقشها أساتذة الاجتماع السياسي والعلماء والمفكرون من مختلف الاتجاهات، بمن في ذلك الفلاسفة والمفكرون المسلمون، ومالك ابن نبي هنا هو الحالة التي نأخذ عنها، وهي قضية الاجتماع الإنساني.

فالدولة في النهاية كما استُقِرَّ عليه، هو كيان ذو طابع سياسي وقانوني ينتج عن اجتماع مجموعة من البشر مع بعضهم البعض؛ أي أنها شكل من أشكال المجتمعات

(٦٩) عبود، شلتاغ: **الثقافة الإسلامية بين التغريب والتأصيل**، (بيروت: دار الهادي، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص١٠٨).

الإنسانية؛ فالمجتمع في أبسط تعريفاته، يعني مجموعة من الناس التي تعيش معًا، وفي شكل منظَّم وضمن جماعة منظمة.

وترتبط هذه الجماعة بعلاقات ثقافية واجتماعية فيما بينها، ويتعاون أفرادها معًا لتحقيق مصالحهم وحاجاتهم، والتي لا يستطيعون تحقيقها إذا ما كانوا فرادى.

والتعايش السلمي سمة مميزة للمجتمعات البشرية، ويطور أعضاؤه وعيًا مشتركًا، ويتشاركون همومًا واحدة، ويكون لهم ثقافة واحدة، أو ثقافات بينها قواسم مشتركة، تشكّل هُوية وشكل هذا المجتمع.

ولكن المجتمع لا يقف عند جزئية عدد أفراده؛ حيث إن التعاون والتكامل فيما بينهم يخلق كلاً جديدًا أكبر من مجموع أجزائه، وهو العامل الذي يحرِّك هذا المجتمع، ويوجهه، فيكون كالكائن الحي الفاعل، ولو فُقدت هذه الصلة بين أفراد المجتمع؛ فإنه يكون عُرضةً للتفكُك.

وبالعودة إلى أفكار مالك بن نبي في هذا الأمر؛ فإنه يرى أن المجتمع يكون متحضرًا عندما تكون إنسانية الإنسان هي القيمة العليا في هذا المجتمع، ويكون الإنسان موضعَ تكريم، بينما يكون هذا المجتمع متخلفًا إذا ما كانت الحال العكس[٧٠].

وعلى الرغم من أنه لم يطلق عليها مسماها الأساسي، وهو المدنية؛ فإن مالك بن نبي، يبيِّن في الكثير من كتاباته أن المدنية أمر مهم لتحديد مدى تحضر أي مجتمع ورُقيِّه الإنساني، فيقول: «إن القيم الإنسانية والأخلاق؛ كلها أمور شديدة الأهمية في خلق المجتمع السوي الصحيح، وهذه القيم هي صُلب مصطلح المدنية».

(٧٠) **استفدنا في هذه الجزئيات من كتب ابن نبي الآتية:**

- ابن نبي، مالك: **القضايا الكبرى**، (بيروت، دمشق: دار الفكر المعاصر، دار الفكر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م).

- وابن نبي، مالك: **شروط النهضة**، ترجمة: عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م).

- وابن نبي، مالك: **في مهب المعركة**، (بيروت، دمشق: دار الفكر المعاصر، داار الفكر، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٢م).



المبحث الثالث: قراءة في أفكار ابن خلدون عن الدولة والعمران

مدخل حول العمران في فكر ابن خلدون:

ينطلق ابن خلدون في فكره وأدبياته عن العمران البشري من حقيقة بدهية مفادها: أن الإنسان كائن اجتماعي لا تصح حياته بدون مجتمع، «فالاجتماع ضروري للنوع الإنساني وإلا لم يُتخيل وجودهم، وما أراد الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم»[٧١]؛ أي أنه يربط بين العمران البشري وضرورته وبين مسؤولية الإنسان في هذه الأرض، وفي هذه الحياة الدنيا.

وهذه المسؤولية تنقسم إلى مجالَيْن أساسيَّيْن؛ وفق ابن خلدون، **المجال الأول:** مسؤولية الإنسان فردًا وجماعات، و**المجال الثاني:** مسؤولية الإنسان إزاء نفسه وإزاء الآخرين، باعتبار قاعدة أن الإنسان هو سيد مصيره، تبعًا لحتميات العدل الإلهيِّ.

وخلافة الإنسان لله تعالى في أرضه، تأخذ شكل الهيمنة، التي وإن كانت تتربع على أعلى موقع في سُلَّم المخلوقات؛ إلا أنها هيمنة مسؤولة، دورها الأساسي هو المحافظة على الحياة أولًا، ثم الوصول إلى أكمل صورة ممكنة لها في هذه الدنيا؛ ذلك أن من الممكن أن يصل الإنسان إلى نوع من السيادة المطلقة في هذا العالم، ولكن هذه السيادة تكون سيادة شرٍّ وعدوان واستغلال كما هي الحال في العصر الحديث[٧٢].

ويُعدُّ سؤال «المصير»، وتطلع الإنسان إلى المستقبل من أهم سمات العمران البشري كما يرى ابن خلدون، والذي يصف ذلك بأنه قضية «الوجهة» التي لابدَّ منها لكي يتحرك العمران البشري، ويتكامل، ولكنه - وانطلاقًا من رؤية إسلامية للعمران البشري - يقول: «إنها يجب أن تكون وجهة حق، وأنه كلما كانت هذه «الوجهة» سليمة؛ كلما انتقل العمران البشري من مرحلة البداوة إلى مرحلة التكامل والانفتاح

---

(٧١) ابن خلدون، عبد الرحمن: **المقدمة**، مصدر سابق، ص٤٩.

(٧٢) الطاهر، مصدر سابق.

بين الجماعات البشرية المختلفة».

الدولة ومراحلها عند ابن خلدون:

يُعرِّف ابن خلدون الدولة بأنَّها «كائن حي له طبيعته الخاصة به، ويحكمها قانون السببية، وهي مؤسسة بشرية طبيعية وضرورية، وهي أيضًا وحدة سياسية واجتماعية لا يمكن أن تقوم الحضارة إلا بها».

وتقول زين العابدين[٧٣]: «إن قانون السببية عند ابن خلدون يعني أن الوقائع الاجتماعية والأحداث التاريخية خاضعة للحتمية، وليست بفعل المصادفة لارتباط الأسباب بالمُسبِّبات، والسبب عند ابن خلدون، يعني النظر في الأسباب، كما استخدمها (**القرآن الكريم**) للوصول إلى الحكم دون البحث في ماهية الشيء أو وجوده، كما يفعل الفلاسفة الذين يبحثون في ماهية الله؛ وهذا بطبيعة الحال، منهيٌّ عنه في الإسلام».

وبالإضافة إلى قانون السببية، هناك قانونان آخران يحكمان الدولة عند ابن خلدون، وهما: قانون التشابه، وقانون التباين، وقانون التشابه يدرس التشابه بين الماضي والحاضر، وأن المجتمعات البشرية تتشابه من بعض الوجوه.

ويرجع هذا التشابه، وفق زين العابدين، إلى الوحدة العقلية للجنس البشري، وميل الإنسان إلى التقليد، سواء تقليد الرعية لأصحاب السلطة، وتقليد أصحاب السلطة لأصحاب السلطة السابقة، وكذلك تقليد المغلوبين من أصحاب الدولة التي زالت وانتهت، لأصحاب الدولة الجديدة.

وتقول زين العابدين: «إن التقليد عند ابن خلدون، هو قانون عام يدفع بحركة التطور إلى الأمام، لأن التقليد يكون للأفضل».

أما قانون التباين؛ فيرى فيه ابن خلدون أن المجتمعات ليست متشابهة أو متماثلة

---

(٧٣) سهيلة زين العابدين: **نظرية الدولة عند ابن خلدون**، للمزيد طالع:

http://uqu.edu.sa/page



بشكل مطلق، بل يوجد بينها فروق يجب أن يلاحظها المؤرخ، ومن الأخطاء التي يقع فيها بعض المؤرخين عدم إدراكهم هذه الفروق.

وتنطلق «ضرورة الدولة» عند ابن خلدون من حقيقة مهمة، أشرنا إليها في موضع سابق من هذا الفصل، وهي طبيعة الإنسان الناقصة، فهذه الطبيعة هي التي خلقت حاجات الإنسان في سُلِّمها المشهور، الأمن ثم الحاجات الفسيولوجية، فالحاجات المادية والمعنوية الأخرى[٧٤].

وهذه الحاجات هي التي تدفعه إلى الانتظام في مجتمعٍ إنساني؛ حيث إنه لا يستطيع أن يسد حاجته للغذاء بمفرده، لأنَّ ذلك يتطلب أعمالًا كثيرة لا يستطيع أن يقوم بها وحده؛ وإنما يقوم بها بالتعاون والتكامل مع آخرين[٧٥].

ويركز ابن خلدون على قضية الحاجة إلى الأمن في تحديد أهمية الدولة وضرورتها، وتحديدًا أهمية وضرورة سلطة الدولة، فيقول: «إنه لابدَّ من أن توجد سلطة تمنع اعتداء الناس بعضهم على البعض الآخر، وهو ما يطلق عليه مصطلح «الوازع»، أو «وازع حاكم»، أو ما يُعرف في العلوم السياسية الحديثة، وعلم الاجتماع السياسي بمصطلح «السلطة الرادعة».

ويقول المستشرق أرين روزنتال[٧٦]، إن هذه السلطة أو القوة الرادعة، تكون مهمتها الرئيسية «منع الناس من قتل أو إيذاء بعضهم البعض؛ حيث إنَّ العداوة والعنف سائدتان في طبيعتهم الحيوانية، وهذه السلطة تكون في يد الملك أو السلطان».

وينطلق ابن خلدون في الإطار - في نظرته للدولة - من عدد من المنطلقات الإسلامية؛ فهو عندما يقول: «إن للدولة أعمارًا مثل أعمار البشر»، فهو ينطلق من نصوص قرآنية، مثل قوله تعالى: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا

(٧٤) سلم "ماسلو" للحاجات الإنسانية، ويبدأ بالحاجة إلى الأمن، ثم الحاجات الفسيولوجية، تليها الاحتياجات الاجتماعية، ثم الحاجة إلى تقدير الآخرين، وارقاها الحاجة لتقدير الذات.

(٧٥) سهيلة زين العابدين، مصدر سابق.

(٧٦) المحارب، فيصل: العصبية عند ابن خلدون، ملتقى ابن خلدون لعلم الاجتماع، للمزيد طالع:

http://www.socialar.com/vb/archive

﴿قَوْمًا ءَاخَرِينَ﴾(الأنبياء: ١١)، والقرية هنا، وفي آيات أخرى هي الدولة أو الدول، والقرية الظالمة هنا هي الدولة الفاسدة؛ حيث الظلم هو أشد ألوان الفساد[٧٧].

وتنطلق الدولة عند ابن خلدون من أساسيَيْن رئيسيَّيْن؛ **الأول:** الشوكة والعصبية، وعبَّر عنهما بالجُنْد، **والثاني:** المال، والذي هو قوام أولئك الجند، وإقامة ما يحتاج إليه المُلك من الأحوال[٧٨].

والعصبية لدى ابن خلدون هي أوسع من المعنى القريب لمفهوم العصبية، والذي سبق أن أشرنا إليه، والمتعلق بصلة الرَّحِم والدم؛ وإنما يمتد ليشمل أهل الولاء والحِلف، ثم دائرة أخرى أوسع، وهي «الرق والمرتزقة»، والذين أطلق عليهم مصطلح «المصطنعين أو المنتسبين إلى العصبية».

ويختلف معنى العصبية عند ابن خلدون عن معنى العصبية التي يرفضها الإسلام، كما جاء عن الرسول الكريم (ﷺ)[٧٩]، لأنه ينفي صفة النسب في تحديد مفهوم «العصبية» الذي يقصده عندما يتكلم عن الدولة.

ويحذِّر ابن خلدون من أن يسيطر المال على الدولة؛ حيث يؤدي ذلك إلى انهيارها، سواء بسبب الترف الناتج عن ذلك، أو بسبب الإسراف في أعمال الجباية من جانب الدولة.

فيقول في هذا الأمر: «الدولة في أولها تكون بدوية؛ حيث يكون الإنفاق معقولاً، ولذا يكون هناك إمعان في الجباية والإسراف، وإذا عظم المال انتشر الترف الذي يؤدي إلى انهيار الدولة، فإن نفقات السلطان وأصحاب الدولة تتضاعف، وينتشر الإسراف بين الرعايا، وتمتد أيديهم إلى أموال الدولة من جهة، ومن جهة أخرى يبدأ

(٧٧) زين العابدين، مصدر سابق.

(٧٨) زين العابدين، مصدر سابق.

(٧٩) أخرج البخاري في صحيحه (برقم ٤٩٠٥) ومسلم في صحيحه (برقم ٢٥٨٤) عن جابر بن عبد الله (ﷺ)، قال: كُنَّا في غزاةٍ فكَسَعَ رجل من المهاجرين رجلاً من الأنصار، فقال الأنصاريُّ: يا للأنصار!!، وقال المهاجريُّ: يا للمهاجرين!!، فسمع ذلك رسول الله (ﷺ)، فقال: "ما بال دعوى الجاهلية؟". قالوا: يا رسول الله كَسَعَ رجل من المهاجرين رجلاً من الأنصار. فقال: "دعوها فإنّها مُنْتِنَة". والكَسْع: ضرب الدُّبُر باليد أو بالرجل.

الجند في التجاسر على السلطة، فيضطر السلطان إلى مضاعفة الضرائب، فيختل اقتصاد البلاد، ولكن الجباية مقدارها محدود، كما لا يستطيع رفع الضرائب إلى ما لا نهاية، ولذا يضطر إلى الاستغناء عن عدد من الجند حتى يوفر مرتباتهم، فتضعف حمايته، وتتجاسر عليه الدول المجاورة أو القبائل التي ما تزال محتفظة بعصبيتها»[٨٠].

وفصَّل ابن خلدون الأطوار التي حددها للدولة، وقال إنها خمسة، وهي: مرحلة البداية والتأسيس، ثم مرحلة توطيد الحاكم لنفوذه، ثم مرحلة يتحول فيها الحاكم مطلقًا؛ يُبعد نفسه عن عصبيته، ثم يعتمد على المرتزقة في الدفاع عن الدولة، ثم تأتي مرحلة تقضي فيها المرتزقة على المُلك.

ولكن قبل تناول هذه الأطوار الخمسة بشيءٍ من التفصيل، نشير إلى أن ابن خلدون حدد للإنسان داخل الدولة، محطات ينتقل فيها من مرحلة البداوة حتى مرحلة التحضُّر، **فالجيل الأول** من العمران البشري، هو ذلك الذي ينشأ في الأرياف والبوادي، ويتميَّز بأنه يعيش حياة بدوية خشنة بعيدة عن الترف، وتتميز هذه الأجيال بقوة العصبية والبسالة والعنف، أو ما أسماه بـ«الافتراس».

أما **الجيل الثاني**، فهو الذي يتحقق على يديه المُلك الحضري ويؤسس الدولة، وفيه ينتقل من البداوة إلى الحضارة، ومن سُكنى البوادي والريف إلى المدن، ويبدأ في العَيْش عيشةً ترفيةً.

الجيل الثالث، يبدأ في نسيان عهد البداوة وشظف العيش، وتبدأ العصبية التي تعضد ملكهم في الزوال ويفقدون إحساسهم بالعصبية التي هي أحد أسس الدولة التي حددها ابن خلدون.

أما الأطوار الخمسة عند ابن خلدون فهي:

الطَّور الأول: يبدأ بطور التأسيس، ولا يستغني فيه الحاكم أو الملك عن العصبية، ويعتمد عليها في إرساء قواعد مُلكه ويكون الحكم في هذه المرحلة مشتركًا

---

(٨٠) زين العابدين، مصدر سابق.

بشكل من الأشكال بين المَلك وبين قومه.

أما **الطَّوْر الثاني**؛ فهو مرحلة انفراد الحاكم بالمُلك، ويقول: «إن ذلك الانفراد بالسلطة هو ميل طبيعي وفطري لدى البشر، وتأتي هذه المرحلة نتيجة أن يرى الحاكم ملكه قد استقر».

في هذه المرحلة تبدأ بذور الانحدار ثم الفناء، فالحاكم يبدأ في الاستعانة بآخرين من أجل التغلب على أصحاب العصبية الأصليين ممن ساعدوه في تأسيس الدولة، ويسميهم الموالي أو المرتزقة.

الطور الثالث من أطوار الدولة، هو طَوْر استقرار مُلك المتغلِّب، وفيه كما جاء في الفصل السابع عشر في «المقدمة»[٨١]: «يتفرغ السلطان لتحصيل ثمرات المُلك وتخليد الآثار وبُعد الصيت، فالدولة في هذا الطَّوْر تبلغ قمة قوتها، ويتفرغ السلطان لشؤون الجباية، وإحصاء النفقات والقصد فيها، ولتخليد ملكه بأن يبني المباني العظيمة الشاهدة على عظمته، وفي هذه المرحلة يستمتع الجميع: السلطان بمجده، وحاشيته بما يغدقه عليها السلطان».

أما **الطَّوْر الرابع**؛ فهو طَوْر القنوع والمسالمة: «وفي هذا الطَّوْر يكون صاحب الدولة قانعًا بما بناه أسلافه مقلدًا لهم قدر ما يستطيع، والدولة في هذه المرحلة تكون في حالة تجمد فلا شيء جديدًا يحدث، ولا تغييرًا يطرأ، كأن الدولة تنتظر بداية النهاية».

وأخيرًا **الطَّوْر الخامس**، وهو «طور الإسراف والتبذير، ويكون صاحب الدولة في هذا الدور متلفًا لما جمعه أسلافه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته، فيكون مخرِّبًا لما كان سلفه يؤسسون، وهادمًا لما كانوا يبنون، وفي هذا الطَّوْر تحصل في الدولة طبيعة الهِرَم، ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا بُرءَ منه إلى أن تنقرض».

ويرى ابن خلدون أنَّ بداية انحلال الدولة يرجع إلى عنصرَيْن، وهما: انحلال

---

(٨١) **المقدمة**، ١٩٨.



العصبية، والانحلال المالي نتيجة تبذير السلطان، ولهذا تنهار الدولة سياسيًا واقتصاديًا[٨٢].

ويضم ابن خلدون المرحلة الثانية من مراحل الدولة، وهي مرحلة التوطيد، إلى المرحلة الأولى؛ مرحلة البداية والتأسيس، ثم يشير إلى أن المرحلة الرابعة، وهي الانحدار، تمهد للمرحلة الخامسة، وهي الأفول والانهيار.

والتأصيل القرآني لهذه المراحل موجود بوضوح في أكثر من موضع في كتاب الله، ومن بينها قوله (ﷻ): ﴿ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ ﴾ (النَّحل: ١١٢)، وقوله (عَزَّوَجَلَّ): ﴿وَتِلْكَ ٱلْقُرَىٰٓ أَهْلَكْنَٰهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا۟ وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا ﴾ (الكهف: ٥٩).

فهذه الآيات تشير إلى المراحل الثالثة والرابعة والخامسة من أطوار الدولة كما قدمها ابن خلدون، وتؤكد على أن قوانين العمران البشري - بالتالي - هي قوانين ربانية؛ لا يمكن تجاوزها بحال، ونافذة على كل الدول والكيانات البشرية التي تنشأ إلى يوم يبعثون، حتى دولة الخلافة.

الخلافة عند ابن خلدون كأعظم أشكال الدولة:

(الخلافة) لغةً تعني (التَّبَع)؛ أي أن فلان جاء مِن خلف فلان، إذا كان خليفته، وجاء مِن بعده، وهي مصدر تخلف فلان فلانًا، إذا تأخر عنه، والخلافة تعني أيضًا النيابة عن الغير.

وفي الاصطلاح[٨٣]، الخلافة في الإسلام هي: «منصب سياسي يجمع صاحبه بين السلطتَيْن الزمنية والروحية، ولكن وظيفته الدينية لا تتعدى المحافظة على شرع الله تعالى، ومن حقه قيادة الدولة الإسلامية ورسم سياستها وتنفيذها على المستويَيْن:

(٨٢) زين العابدين، مصدر سابق.

(٨٣) الكيالي، عبد الوهاب، وآخرون: **موسوعة السياسة الإسلامية، حرف (الخاء)**، (عمَّان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٧٩)، في: جمال الدين، عبد الله: تعريف الخلافة، للمزيد طالع:

http://elazhar.com/mafaheemux

الداخلي والخارجي، ومن واجبه تبليغ الدعوة الإسلامية ونشرها والتصدي بالقتال - إذا لزم الأمر - ضد من يقف عقبة في سبيل أدائه مَهمتَه، وله أن يعاقب الخارجين على أوامر الشرع، ويؤم الناس في الصلوات ويساعدهم على أداء الفرائض الأساسية».

وفي «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» يقول الحسن البصري الماوردي: «إن منصب الخلافة نشأ في دولة الإسلام: «باعتباره ضرورة فرضتها الظروف السياسية» عقب وفاة الرسول الكريم (ﷺ)، وكان نتيجة للمناقشات الحرة التي جرت بين الصحابة (رضوان الله تعالى عليهم) في سقيفة بني ساعدة؛ حيث اختاروا خليفة لرسول الله (ﷺ)، على قاعدة الشورى؛ كأساس للحكم في الإسلام».

استمر نظام الخلافة حاكمًا العالم الإسلامي حتى الربع الأول من القرن العشرين الميلادي، عندما تم الإعلان رسميًا عن حل الدولة العثمانية، وإعلان قيام الجمهورية العلمانية في تركيا، عام ١٩٢٤م، كإحدى نتائج الحرب العالمية الأولى، واتفاقيَّتَيْ «سايكس - بيكو» و«سيفر».

وكان اختيار «الخليفة» لقبًا لحاكم ديار المسلمين منذ أبي بكر الصديق (رضي الله عنه)، على اعتبار أنه سوف يكون خليفةً لرسول الله (ﷺ)، في حكم الدولة الإسلامية؛ وهو ما كان توصيفًا قيميًا شديد الأهمية والضرورة، باعتبار أنه طمأنة للجميع في الدولة الوليدة، أن الحكم الوليد ما بعد الرسول الكريم (ﷺ)، سوف يكون على منهاج النُّبوَّة ذاته، وتمييزًا لحاكم المسلمين عن سائر الدول الأخرى التي كانت محيطة بشبه جزيرة العرب في ذلك الحين.

استمر اختيار الخلفاء على أساس قاعدة الشورى، قبل أن يحدث التحول إلى الملك العضوض، القائم على الجبر والتَّغلُّب، وانتقال المُلك فيه إلى الخليفة بالوراثة، بدءًا من العصر الأُموي.

وتنقسم أنظمة الحكم عند ابن خلدون، إلى ثلاث أنظمة، وهي:

- نظام حكم يستند إلى شرع الله تعالى، وهو (الخلافة الإسلامية).

- نظام حكم يستند إلى السياسة العقلية، وهي تضطلع بمصالح الدنيا فقط، واستشهد بنظام الحكم في بلاد فارس، وهو ما يُعرف في العصر الحديث بالحكم

العلماني.

- نظام حكم يستند إلى مثاليات تتعلق بما يسميه الفلاسفة بالسياسة المدنية، مثل المدن الفاضلة، وقال إنها بعيدة الوقوع.

ويؤكد ابن خلدون أن الحكومة الوحيدة التي يجب أن تسوس شؤون مجتمع العمران، هي (الحكومة الإسلامية) لما فيها من حفاظ على مصالح الناس في دنياهم وسلامة مصيرهم في آخرتهم.

فيقول: «الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي على مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ ترجع أحوال الدنيا كلَّها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عند صاحب الشرع في حراسة الدِّين وسياسة الدنيا به»[٨٤].

ويقول ابن خلدون: «إن وظيفة الخلافة دينية واجتماعية وسياسية»؛ ولذلك قال: «إن نظام المُلك القائم على العصبية، ناقصٌ»، ويؤدي إلى انهيار الدولة؛ لأنه يؤدي إلى القهر»، كما رفض المُلك القائم على السياسة وحدها؛ «لأنه مجرد من الصبغة الدينية التي نظَّمتها شريعة السماء في حراسة نور الله».

وقال: «إن الخلافة كمصطلح تأتي من أن الإنسان خليفة الله (عز وجل) في أرضه، على النحو الذي أصَّله (**القرآن الكريم**) - كما تقدَّم».

وقال: «إنه من بين مهام الإنسان كخليفة عن الله (عز وجل): أن يقوم بأمور العباد ليحملَهم على مصالحهم، ويردَّهم عن مضارهم».

ولذلك؛ يُعرِّف ابن خلدون «المُلك الطبيعي» أو الخلافة على أنها[٨٥]: «حَمْل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على

(٨٤) **المقدمة**، ص٢١٢، **وطالع أيضًا:**

العتيبي، سعد بن مطر: **الموازنة بين السياسة الشرعية والسياسات الوضعية (أصول ونماذج)**، للمزيد طالع:

http://www.saaid.net/Doat/ehsan/85.htm

(٨٥) **المقدمة**، ص٢١٢



مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلُّها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدِّين وسياسة الدنيا به».

ويتفق بذلك مع الإمام الماوردي في توصيف الخلافة بأنها موضوعة لخلافة النُّبوَّة في حراسة الدِّين وسياسة الدنيا، وعقدُها لمن يقوم بها في الأمة واجبٌ بالإجماع[٨٦].

أطوار الدولة من خلال تاريخ الخلافة عند ابن خلدون:

أخذ ابن خلدون من تاريخ الدولة الإسلامية نموذجًا لشرح المراحل والأطوار التي حددها للدولة، فطوْر التأسيس عنده هو عهد الرسول الكريم (ﷺ)، وعهد الخلفاء الراشدين الأربعة المهديين من بعده (رضي الله عنهم أجمعين).

وفي هذه المرحلة؛ قضى الإسلام على شكل العمران البشري القائم في مرحلة الجاهلية، والذي كان قائمًا على العصبية القبلية، وأسس محلها قواعد الأُخوَّة الإنسانية، والأُخوَّة في الدِّين؛ يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣)، ويقول (عز وجل) في موضع آخر من السُّورة نفسها: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الحجرات: ١٠)؛ حيث تمت المؤاخاةُ بين المهاجرين والأنصار، وبين الأوْس والخزرج.

وبعد وفاة الرسول الكريم (ﷺ)، قامت الخلافة، وكان الحكم على منهاج النُّبوَّة، ولم يكن مُلْكًا، وكان القائمون عليه والمواطنون، محافظين على حياة البداوة من خشونة العيش والبُعد عن الترف على الرغم من سعة المال الذي جاء من الفتوحات الإسلامية، لبلاد الشام والعراق وبلاد فارس.

فكان عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) يرقِّعَ ثوبه، وكان المسلمون الأوائل بعيدين عن الانغماس في رَغَدِ العيش.

ثم يجيء طَوْر الانفراد بالمجد، وقال ابن خلدون:«إنه الطَّوْر المحصور بين قيام

(٨٦) زين العابدين، مصدر سابق.



الدولة الأُموية حتى سقوط الدولة العباسية، وإن خلفاء بني أُمية يسيرون على الحقِّ حتى نهاية عصر عمر بن عبد العزيز (رضي الله عنه).

ثم بعد ذلك استعمل خلفاؤهم طبيعة المُلك في أغراضهم الدنيوية، ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحري القصد فيها واعتماد الحقِّ، فانصرف الناس عنهم وأيَّدوا الدعوة العباسية، وصرف العباسيون المُلك في وجوه الحقِّ ما استطاعوا حتى جاء بنو الرشيد، فكان منهم الصالح ومنهم الطالح، ثم أفضى الأمر إلى بنيهم، فأعطوا الملك والترف حقه، وانغمسوا في الدنيا وباطلها، ونبذوا الدين وراءهم فأذن الله بحربهم، وانتزاع الأمر من أيدي العرب جملةً».

وينتقد ابن خلدون عودة دولة الملك العضوض في تلك الفترات إلى العصبية المذمومة في الإسلام، وكذلك إدخالها للشعوبيين والموالي في مسارات السياسة والحكم، فيشير - على سبيل المثال - إلى سلوك الدولة الأُموية في تقريب حلفائها من عرب شمال شبه الجزيرة العربية، من المُضَريِّين، على حساب عرب جنوب شبه الجزيرة، من القيسية، وإلى قيام الدولة العباسية بإدخال الموالي، والشعوبيين، مثل السودان والأتراك والصقالبة (السلاف والروس حاليًا) والأرمن، وعناصر أخرى كثيرة، بجانب الزنادقة، في مفاصل الدولة.

خلاصات حول ابن خلدون ونظرياته في العمران:

يمكن تلخيص نظرية ابن خلدون في العمران البشري في عدد من المقولات الرئيسية[٨٧]، على رأسها «التاريخ خبر»، فهو يحكي قصة الاجتماع الإنساني والعمران البشري، ويضعه في صورة أخبار مطوَّلة أمام المؤرخ، ولذلك اهتم ابن خلدون بوضع منهج لكتابة التاريخ و«أخباره»، يقوم على أساس علم الجرح والتعديل، وكذلك، على التحليل واستقراء الحوادث.

المقولة الثانية؛ هي: أن «الإنسان مدني بطبعه»، وأن هذه الطبيعة فرضت عليه

---

(٨٧) زين العابدين، مصدر سابق.

البحث عن صور مختلفة للعمران والاجتماع، والبحث في كيفية استغلال مُسخَّرات المخلوقات بأمر الله تعالى له، فيما يحقق لها الغايات من وجوده، وما اختاره الله تعالى له من أدوار في استخلافه في الأرض وإعمارها.

المقولة الثالثة؛ هي: أن «العمران البدوي أصل العمران الحضري»، ولا يتم العمران إلا بوجود ألوان معينة من النشاط البشري الحضاري؛ أي الذي يصنع استقرارًا وتراكمًا، مثل: الزراعة، والصناعة، والتجارة، فتصب هذه الأنشطة البشرية في مصلحة رفاهية المجتمعات، ومن ثَمَّ؛ فإنها تسهم في تفرغ أبناء هذه المجتمعات للإبداع الفكري والثقافي، وغير ذلك من الإسهامات الحضارية.

وبالمثل يضع أهمية كبيرة للعلم والتعليم، ويجعل بينهما وبين العمران البشري علاقة طردية، فإذا صلح التعليم، ونما وجود العلم وتأثيره في المجتمعات؛ صلحت هذه المجتمعات، وتقدمت؛ والعكسُ صحيحٌ.





خلاصات ورسائل

«الدولة شأن سياسي ومجتمعي، والسياسة في الإسلام؛ إنما هي سياسة شرعية، والسياسة الشرعية تعني أمرَيْن؛ الأول: أنها تنطلق من القواعد التي أقرتها الشريعة الإسلامية، وما شرعه الله تعالى للعباد في السياسة والحكم من قيم ومنطلقات وأحكام، والثاني: أنها - أي السياسة في الإسلام - يجب أن تسعى إلى تحقيق المقاصد الشرعية»

في مواجهة التبريرات التي يتم طرحها من جانب بعض «المنتمين» للتيار الإسلامي، بشأن الممارسات الحالية، وما بها من انحرافات عن الأصول والمنهج السليم، للتعامل مع قضية التغيير والإصلاح، كما رأينا في الممارسة النَّبويَّة، وكما أصَّلها العمرانيون المسلمون والعرب؛ فإنه كان من الأهمية بمكان التأكيد على رسالة شديدة اللزومية في هذه المرحلة، وهي أن الإصلاح - وأدواته - هو الوسيلة الوحيدة للتعامل مع استحقاقات المرحلة، وليس الحل بإسقاط الدولة والمجتمع.

ويتم الإصلاح من خلال تأهيل المجتمع لكي تخرج طليعة تحظى بقبول الأغلبية، تعمل على إبعاد الفاسدين ومحاكمتهم واسترداد الثروات المنهوبة، وإعادة بناء ثقافة المسؤولية والمحاسبة والشفافية، وبناء ثقافة جديدة لدى المسؤول والموظف العام، يعتمد على فكرة أنه خادم للشعب، وليس متسلطًا عليه، أو أنه في مرتبة أعلى منه.. مكافحة الفساد.. استبعاد المحسوبية في التعيينات، واعتماد معايير الكفاءة، وغير ذلك من معايير الحكم الرشيد.

ولقد رأينا من خلال ثنايا الكتاب، أن هناك الكثيرَ من الأصول النظرية، والنماذج التطبيعية للحكم الإسلامي، ولكن، وفي ظل ظروف سيطرة «المُلك العَضوض» على السياسة وعملية الحكم في غالبية التاريخ الإسلامي؛ فإنه تم طمس الأدبيات ذات الجوانب التطبيقيَّة، مع استبعاد الكثيرين في داخل وخارج العالم العربي في العقود التي تلت تأسيس دولة «سايكس - بيكو»، لإمكانيَّة قيام حكم إسلامي بين ظهرانيي عالمنا العربي، في ظل سيطرة الديكتاتوريات المستبدة الفاسدة على مقاليد الأمور، وتحكم القوى الاستعمارية في السياسة العربية والإسلامية.

هذه القوى التي دعمت الحكم العلماني في كثير من الأحيان، كانت تحارب أول ما تحارب الأحزاب والحركات الإسلامية؛ لأنها كانت تمثِّل بديلَ الحكم الأول، في ظل تمكُّن الدِّين من وجدان أبناء المجتمعات العربية، ومن ثَمَّ كان الحديث عن الحكم الإسلامي لبلادنا، مجرد تنظير.

إلا أنه في السنوات الأخيرة، وفي ظل الإنجازات الكبيرة التي حققتها الصحوة الإسلامية، على المستوى المجتمعي والسياسي خصوصًا، وطرح العديد من هذه الحركات مشروعاتٍ سياسيةً واجتماعية أهلتها لأن تكون شريكة في الحكم؛ بدأ الحديث عن طبيعة دولة الحكم في الإسلام، وخصوصًا من جانب الجمهور الآخر الذي كان متشككًا بعد عقود من الحكم الاستبدادي، الذي شوَّه القوى الإسلامية، باعتبار أنها المنافس الحقيقي الوحيد له.

وجاء ربيع الثورات العربية لكي يكرِّس فكرة قضية الجدل حول شكل الدولة والحكم في الإسلام، مع وصول عدد من القوى والحركات الإسلامية إلى الحكم في عدد من البلدان العربية، وخصوصًا فيما يتعلق بمطالب العصرنة والحداثة التي يتحجج أعداء المشروع ومناهضوه بأن الإسلام لن يحققها!!!.

وحاول الكثير من الأدبيات المنتمية إلى التيار الإصلاحي، تتبع خبرة الدولة في الإسلام، على مستوى النص والممارسة، والرد على الكثير من الشبهات المثارة في هذا المجال، وخصوصًا الأباطيل التي تُروَّج حول دولة (الخلافة الإسلامية)، وتثار في وجه أصحاب المشروع، ممن يطرحون فكرة دولة الوَحدة الإسلامية الجامعة؛ وهو ما أطَّره عدد من المشكلات القائمة في التطبيق، والتي طالت الصورة الذهنية للمثال، لدى عموم الناس.

ويقول المفكر الإسلامي الليبي سالم القمودي[88]: «إن هناك العديد من المشكلات القائمة على الصعيد الإسلامي، منعت تطبيق النموذج الإسلامي للدولة والحكم، وعلى رأسها انقسام المسلمين؛ حيث يشير إلى الانقسام بين علمانيين يبحثون عن الهَدْي في غير محله، أو في غير موضعه، فيما تحول آخرون ممن وصلوا إلى السلطة إلى ممارسة أشكال الاستبداد المختلفة، بينما تحول البعض الآخر إلى متطرفين».

ويؤكد أن المشكلات القائمة على مستوى التطبيق والممارسة في التاريخ

(٨٨) القمودي، سالم: **قيام الحكم الإسلامي من الحق المجرد إلى الإلزام الديمقراطي**، (بيروت: دار بيسان، الطبعة الأولى، سبتمبر ٢٠١٢).

الإسلامي، فيما يخص الحكم وطبيعة الدولة، لا تمس بحال من الأحوال أصل الفكرة، وجوهر المشروع السياسي الإسلامي، وأنه من أجل استعادة دولة الخلافة وتطبيق الإسلام بالشكل السليم في مجالات الحكم والسياسة؛ فإن هذا بحاجة لإعادة فَهم الأصول، وتطبيقها بشكل صحيح، مع تعاون الراعي والرعية في هذا.

ويشكِّل الحكم في النظام السياسي الإسلامي، أحد المحاور الكبرى، والأصول الأساسية، وأخذ جانبًا مهمًا من التشريع الإسلامي بالتأصيل والتأسيس، بما وُضع له من مبادئ؛ ذلك لكون الحكم ركيزة أساسيَّة لإقامة الدِّين وسياسة أمور جماعة المسلمين بالعدل، وإيصال الحقوق إلى أصحابها، ورفع الظلم عن المستضعفين في الأرض، بما يضمن أن يعيش الناس على اختلاف درجاتهم الاجتماعية، في إطار من العدل والأمن المجتمعي.

وفي أدبيات التيار الإصلاحي؛ نجد تأكيدات عدة على ضرورة مسألة الحكم والإمارة في الإسلام، كقانون نافذ من قوانين العمران البشري، وأن الإسلام قادر على التأسيس لدولة قوية راسخة تراعي مصالح جميع رعاياها، بما في ذلك غير المسلمين، ويردون في ذلك على بعض دعاة العلمانية، الذين لا يرون الإسلام قادرًا على ذلك.

وبالرغم من أن العلمانية تتعارض مع أبسط المقومات الفكرية التي تحكم مجتمعاتنا العربية والإسلامية، فإنها وجدت لها بيئة لدى بعض المفكرين والساسة، ممن تلقوا هذا الفكر من جذوره الأصلية في الغرب، وتربته الأساسية هناك، في إطار الانفتاح الذي عرفته المجتمعات العربية والإسلامية على الغرب المسيحي اليهودي، في موقفَيْن تاريخيَّيْن أساسيَّيْن.

الموقف الأول، خلال الحملات الصليبية على المشرق العربي والإسلامي، في الفترة بين القرنَيْن العاشر والثاني عشر الميلاديَّيْن، **والثاني**، خلال مرحلة الاستعمار الأوروبي المباشر الذي بدأت موجاته في الهبوب على العالم العربي والإسلامي في القرنَيْن الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديَّيْن.

ولقد وقع العلمانيون في الخطيئة نفسها التي يتهمون الإسلاميين بها، وهي إقصاء الآخر والتحيز ضده في هذا الصدد، فهم يقولون إن النظام السياسي الإسلامي لا يسمح بالانفتاح على المجتمعات الإنسانية الأخرى، وغير قادر على حماية حقوق الإنسان، وما إلى ذلك.

فهذه نظرة «طائفية»، باعتبار أنها تلغي فكرة التعددية الدينية في المجتمعات التي يتم تطبيقها فيها، كما حصل في تركيا بعد انهيار دولة الخلافة العثمانية، عندما تم تطبيق النموذج العلماني في الدولة.

في المقابل؛ أسس الإسلام منظومة متكاملةَ الأركان للتعددية والعيش المشترك، يقول الله تعالى في سورة «البقرة»، في الآية «٢٥٦» منها: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ...﴾، وهذا هو الدستور الأساسي الذي يتعامل به الإسلام مع غير المسلمين.

كذلك أسس (**القرآن الكريم**) القاعدة الأساسية للدعوة والحوار والتخاطُب مع الآخر، وهي الحكمة والموعظة الحسنة.. يقول الله (عَزَّوَجَلَّ) في سُورة «النحل»: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ﴾ (النحل: ١٢٥).

وفي هذا الإطار؛ دعا الكثيرون من الصحويين إلى عدم بناء تقييم دولة الإسلام، والحكم الإسلامي، في هذا الجانب، على أوضاع غير المسلمين، بناء على الخبرة التاريخية، والممارسة التي انحرف بها الملك العضوض عن صحيح الدِّين، أكثر من بِناء الحكم بِناءً على النَّص أو حقيقة الدِّين من خلال الأصول ذاتها.

ولقد أشرنا فيما تقدم، إلى بعض النماذج التاريخية التي بُنِيَت على الأصول التي جاء بها الإسلام في هذا الجانب، مثل (صحيفة المدينة)، التي جاءت تطبيقًا عمليًا لحقيقة تعامل الإسلام مع غير المسلم الذي يقيم مع المسلم في مجتمع واحد.

ومن بين ما أسسته الوثيقة أيضًا فكرة (المواطنة) في داخل الدولة، والتي لم يتم التمييز فيها على أي أساس، قبلي أو ديني؛ فأول ما جاء في الوثيقة النَّبويَّة التي وضعها الرسول الكريم (ﷺ): «هذا كتابٌ مِنْ مُحَمَّدٍ النَّبيِّ بين المؤمنين والمسلمين

من قريش ويثرب، ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم: أنهم أمةٌ واحدةٌ من دون الناس».

ومن بين ما جاء فيها أيضًا، أن «مَن تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم»، وأن «يثرب حرامٌ جوفُها كأهل هذه الصحيفة».

إن هذه الصحيفة مثالٌ بيِّنٌ وواضحٌ على قَبول دولة الشريعة الخصوصيات الدينية والثقافية المتنوعة، مع ما جاء فيها من بنود في شأن أحوال أهل المدينة المنورة في ذلك الوقت، وكيف أن لكل قبيلة وعشيرة فيها أمرها، مع وضع أصول وقواعد التعايش فيما بينها في المجتمع الواحد.

ومن ينكرون على الإسلاميين السعي إلى بناء دولتهم ونموذجهم الخاص في الحكم، ففي حقيقة الأمر؛ فإنه لا معنى لحديثهم عن الديمقراطية، فلا يوجد ديمقراطية تستثني طرفًا من أطراف الطيف المجتمعي أو السياسي الموجود، وقتها لن تكون الديمقراطية هي تلك الممارسةَ المتعارفَ عليها، والتي تعني تداول السلطة سلميًّا بين مختلف ألوان الطيف المجتمعي، من خلال صناديق الاقتراع.

فقيام حكم إسلامي، وبناء الدولة الإسلامية الأصيلة، التي تقوم على أساس الحقيقة الإسلامية الخالصة، والفَهم الإسلامي الصحيح للكون، هو حقٌّ لأي منبر أو تيار من التيارات الإسلامية السياسية، كما هو حقٌّ لأية جماعة أو تيار سياسي موجود داخل المجتمع.

وهذه الفكرة تنطلق من أن أي مواطن أو مجموعة منظمة من شرائح المجتمع، لها مجموعة من الحقوق السياسية والاجتماعية التي يحق لها ممارستها، ومن بينها الوصول إلى سُدَّة الحكم، وتطبيق برامجها السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

وبالتالي؛ فإن السماح للتيارات الإسلامية بأن تأخذ أدوارها هذه إنما يعني إنجاح العملية الديمقراطية برُمتها، وأن هذا في مصلحة مختلف التيارات، وليس في مصلحة التيارات والمنابر الإسلامية فحسب؛ حيث إنها تضمن اعترافًا متبادلاً بحقوق مختلف الأطراف الموجودة في الدولة أو في المجتمع.

وهو ما عبَّر عنه القمودي، بفكرة الإلزام الديمقراطي، فيقول: «إنه من أسس

الديمقراطية أن يحكم المسلمون مثلما يحكم غيرهم»، ويؤكد أنه لابدَّ من القَبول بحكم صناديق الاقتراع، باعتبار أن ذلك هو المبدأ الأولَ لنجاح أي فعل ديمقراطي في أي وسط سياسي واجتماعي، بناءً على قناعة بأن الإسلاميين وغيرهم متساوون ديمقراطيًا ودستوريًا، في الحقوق السياسية والاجتماعية.

ويشير إلى أنه على عكس ما هو شائع؛ فإن إقصاء الإسلاميين عن العملية السياسية والحكم في دول العالم العربي والإسلامي، هو ما أنتج الظواهر السلبية المرتبطة إعلاميًا بالتيارات الإسلامية، مثل العنف والتطرف.

وفي الأخير؛ نؤكد مجموعة من المفاهيم التأسيسية ذات الأهمية الكبرى في هذا الإطار، والتي ترد على الكثير من المقولات السلبية الموجهة إلى المشروع الإسلامي للحكم والنهضة.

الأولى: أنه من الأهمية بمكان التمييز بين دولة النُّبوَّة الأولى، ودولة الخلافة الراشدة - وخصوصًا في عهد أبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب (ﭬ) - وبين ما تلى ذلك من أنظمة حكم في دولة (الخلافة الإسلامية)؛ حيث الإسلامُ ومشروعُه في صورته النَّقية، براءٌ من أي انحرافات وقعت، في الأفكار والتطبيق.

فالتنميط وفَهم الآليات التي استندت إليها كل مثال من هذه الأمثلة؛ دولة النُّبوَّة، ودولة الخلافة الراشدة، ثم الملك العضوض الذي بدأ من مرحلة حكم معاوية بن أبي سفيان، حتى الوقت الراهن، يساعد على فَهم آليات الحكم في الإسلام، والتمييز فيما بين الأنظمة الإسلامية الحقَّة، وتلك التي تستند إلى شرعية الدِّين صوريًا فقط.

الأمر الثاني: هو أن هناك ضرورة للتمييز بين عملية «تسييس الدِّين»، أي استخدام الدِّين لأغراض سياسية، والحكم باسم الإسلام، وبين (تديِّين السياسة)؛ أي توظيف السياسة في خدمة الدِّين، بما يتضمنه ذلك من إقامة قواعد السياسة الشرعية.

ولذلك؛ فإن الحكم الإسلامي، لا يعني تسييس الدِّين، ولكنه يعني (تديِّين السياسة)؛ حيث لا يمكن فصل السياسة عن الدِّين، ولكن الفكرة هي كيفية توظيف السياسة في الإطار الشرعي، وليس استغلال الدِّين لتحقيق مصالح سياسية

للأنظمة الحاكمة.

فالدولة في الإسلام لا تعرف نمط الحكم الديني الذي عرفته الدولة الكنسية في الغرب في القرون التي سبقت عصور النهضة والتنوير، وفي تاريخ دولة (الخلافة الإسلامية)، لم يحكم المسلمون عالم دين بأي شكل من الأشكال.

وروح الدولة في الإسلام أقرب ما تكون إلى الدولة المدنية المنفتحة والمتماشية مع روح العصر، وتراعي اعتباراتٍ عديدةً يطرحها الحكم الإسلامي في دول يُوجد في بعضها شركاء أوطان من غيرِ المسلمين؛ كما في حالة الأقباط في مصر.

فالدولة في الإسلام تحتضن كل مواطنيها دون النظر إلى الجنس أو الدين أو الفكر، وهي أهم الأركان التي يجب أن تقوم عليها هذه الدولة، بالإضافة إلى قيم السلام والتسامح وقَبول الآخر والمساواة في الحقوق والواجبات.

فمن أهم المبادئ التي تدعو إليها الدولة في الإسلام - وهي صلب الدولة المدنية - مبدأ المواطنة، والذي يعني أن الفرد لا يُعرَّف بدينه ولا مهنته ولا مدينته ولا سلطته ولا ماله؛ وإنما يُعرَّف على أنه مواطن في الدولة، له حقوق وعليه واجبات.

بالإضافة إلى ذلك؛ قامت الدولة في الإسلام على أساس عدد من المبادئ الأخرى التي تدعو إليها الدولة المدنية بمعناها الليبرالي الديمقراطي الغربي المنشأ والمحتوى، مثل: احترام الآخر، وحقوق الإنسان، ومبدأ الشورى في الحكم، وإرساء العدالة الاجتماعيَّة، وتطبيق القانون، المنبثق عن الشريعة الإسلاميَّة؛ والأهم - وهو الهاجس الأكبر لدى الآخر غير المسلم حاليًا - أن هذه الدولة قد راعت حقوق غير المسلمين من أصحاب الديانات السماوية الأخرى.

ولقد استوفت دولةُ الإسلام مبادئَ العدل والمساواة والمواطنة والتسامح وقَبول الآخر والديمقراطية، في وقتَ كان فيه الغرب يعيش قبائلَ متحاربةً غارقةً في ظلمات الجهل والمرض!!!.

فعلينا نحن العرب والمسلمين أن نحذَر من أن نستورد من الغرب مصطلحات وأفكارًا ومبادئ يعتقدون أنهم سبقونا إليها، على الرغم من أننا توصلنا إليها قبلهم.



كل ذلك هو صُلب محتوى الدولة المدنية التي يدعو إليها بعض التيارات السياسية الليبرالية بعد اندلاع الثورات العربية.

والخبرة التاريخية - على مدى أكثر من ألف عام من حكم (الخلافة الإسلامية) - تقول: «إن القول بغير ذلك، ليس ظلمًا واضحًا فحسب؛ وإنما به الكثير من المغالطات للثوابت التاريخية أيضًا، ولعلها هي الرسالةُ الأهمُّ التي يحاول هذا الكتاب إيصَالَهَا.



مصادرومراجع عامة

أولًا: الكتب:

١. ابن تيمية، تقي الدين أحمد: **الحسبة، أو مسؤولية الحكومة الإسلامية**، تحقيق: صلاح عزام (القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٦م).

٢. ابن تيمية، تقي الدين أحمد: **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، (القاهرة: دار زهور الفكر، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م).

٣. ابن خلدون، عبد الرحمن: **المقدمة**، تحقيق أبي عبد الرحمن عادل بن سعد، (القاهرة: الدار الذهبية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م).

٤. ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم: **الإمامة والسياسة**، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م).

٥. أبو سليمان، عبد الحميد أحمد: **إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي**، (فيرجينيا (الولايات المتحدة): المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م).

٦. إسماعيل، محمد صادق: **التجربة التركية من أتاتورك إلى أردوغان**، (القاهرة: »العربي« للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م).

٧. البشري، طارق: **نحو تيار أساسي للأمة**، (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، ٢٠١٢).

٨. البشري، طارق: **السياق التاريخي والثقافي لتقنين الشريعة الإسلامية**، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، سبتمبر ٢٠١١م).

٩. التلاوي، أحمد: **أمتنا بين مرحلتَيْن.. تأملات في الربيع العربي**، (القاهرة: مركز الإعلام العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م).

١٠. التلاوي، أحمد: **دولة على المنحدر.. دراسات في عوامل سقوط الأنظمة الحاكمة**، (القاهرة: مركز الإعلام العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م).

١١. الدخيل، تركي، وآخرون: **الإخوان المسلمون في الخليج**، (دبي (الإمارات العربية المتحدة):

مركز المسبار للدراسات والبحوث، الطبعة الخامسة- يناير ٢٠١٢م).

١٢. الجندي، محمد الشحات: **الدولة المدنيَّة بين الإسلام والغرب**، (القاهرة: الهيئة المصريَّة العامة للكتاب، الطبعة الأولى، ٢٠١١م).

١٣. السنهوري، عبد الرزاق: **المدنية الإسلامية**، تقديم: محمد عمارة (القاهرة: مركز الإعلام العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م).

١٤. السيد، مصطفى كامل: **قضايا في التطور السياسي لبلدان القارات الثلاث**، (القاهرة: بروفشينال للإعلام والنشر- الطبعة الأولى- ١٩٩٤م).

١٥. الشرفي، عبد المجيد: **الثورة والحداثة والإسلام**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م).

١٦. الطويل، السيد رزق: **لكي تستعيد أمتنا ذاكرتها**، (القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة، سلسلة «إسلاميات (٦٩)»، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م).

١٧. العبد الكريم، محمد: **صحوة التوحيد.. دراسة في أزمة الخطاب السياسي الإسلامي**، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م).

١٨. العوا، محمد سليم: **في النظام السياسي للدولة الإسلامي**، (القاهرة: المكتب الحديث، الطبعة الأولى، ١٩٧٦م).

١٩. الغزالي، محمد: **الحق المر**، (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الرابعة، ١٩٩٨م).

٢٠. الغزالي، محمد: **الغزو الثقافي يمتد في فراغنا**، (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م).

٢١. الغزالي، محمد: **علل وأدوية.. دراسات في أمراض أمتنا ووسائل الاستشفاء منها مع تصحيح لما وجه إلى التاريخ الإسلامي من أخطاء**، (القاهرة: دار الدعوة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م).

٢٢. الغزالي، محمد: **مشكلات في طريق الحياة الإسلامية**، (القاهرة: دار نهضة مصر، الطبعة السابعة، ٢٠٠٥م).

٢٣. الفلاحات، سالم: **الربيع الأردني خلال عامَيّ (٢٠١١م- ٢٠١٢م)** (جزءان)، (عمَّان: دار المأمون للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م).

٢٤. القمودي، سالم: **قيام الحكم الإسلامي من الحق المجرد إلى الإلزام الديمقراطي**،



(بيروت: دار بيسان، الطبعة الأولى، سبتمبر ٢٠١٢م).

٢٥. المودودي، أبو الأعلى: **الخلافة والمُلك**، (الكويت: دار العلم، الطبعة الأولى، ١٩٧٨م).

٢٦. المودودي، أبو الأعلى: **الحكومة الإسلامية**، تعريب: أحمد إدريس (القاهرة: دار المختار الإسلامي، ١٩٨٣م).

٢٧. المودودي، أبو الأعلى: **نظرية الإسلام السياسية**، (القاهرة: دار الإنسان، الطبعة الأولى، د.ت).

٢٨. الوكيل، محمد السيد: **أسباب الضعف في الأمة الإسلامية**، (الرياض: دار المجتمع للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م).

٢٩. إمام، إمام عبد الفتاح: **الأخلاق والسياسة.. دراسة في فلسفة الحكم**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م).

٣٠. أمين، جلال: **ماذا جرى للثورة المصرية؟.. أسباب ثورة ٢٥ يناير ودواعي الأمل والقلق وآفاق المستقبل**، (القاهرة: مكتبة الشروق، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م).

٣١. أنحاس، عبد القدوس: **جدل الإسلاميين.. الخلاف العلماني- الإسلامي، (حالة المغرب نموذجًا)** (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، اسم السلسلة: دراسات في الحالة الإسلامية، رقم العدد: (٣)، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م).

٣٢. بدري، محمد محمد: **الأمة الإسلامية من التبعية إلى الريادة.. معالم الإحياء الحضاري الإسلامي**، نسخة إلكترونية من موقع «طريق الإسلام».

٣٣. براونلي، جايسون: **إجهاض الديمقراطية.. الحصاد المر للعلاقات المصرية- الأمريكية في أربعين عامًا**، ترجمة: أحمد زكي عثمان (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، الطبعة العربية الأولى، ٢٠١٣م).

٣٤. بيري، مايكل: **الدِّين في السياسة.. جوانب دستورية وأخلاقية**، ترجمة: عربي ميقاري (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م).

٣٥. جاردنر، لويد: **مصر كما تريدها أمريكا.. من صعود ناصر إلى سقوط مبارك**، ترجمة: فاطمة نصر (القاهرة: دار سطور، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م).

٣٦. جبر، محمد أمين: **الدِّين والدولة الحديثة.. رؤية لعلاقة إيجابية**، (القاهرة: مكتبة



الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م).

٣٧. جبر، محمد أمين: **المرجعية الإسلامية للدولة المدنية والقانونية الحديثة.. رؤية لمصر ما بعد ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١**، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ٢٠١١م).

٣٨. حبيب، رفيق: **الدولتان.. الإسلاميون والدولة القومية**، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، فبراير ٢٠١٢م).

٣٩. حسن، عمَّار علي: **التغيير الآمن.. مسارات المقاومة السلمية من التذمر إلى الثورة**، (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م).

٤٠. دو مسكيتا، بروس بيونو، وألستير سميث: **دليل الاستبداد والمستبدين.. الفساد سبيلاً للاستيلاء على السلطة والحفاظ عليها**، ترجمة: فاطمة نصر (القاهرة: مكتب سطور للنشر، الطبعة الأولى- ٢٠١٣م).

٤١. زرتوقة، صلاح سالم، **أنماط الاستيلاء على السلطة في الدول العربية- دراسة في الأساليب**، (القاهرة: مكتبة مدبولي- الطبعة الأولى- ١٩٩٢م).

٤٢. زهر الدين، صالح: **الحركات والأحزاب الإسلامية وفَهم الآخر**، (بيروت: دار الساقي، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م).

٤٣. سيد، أيمن فؤاد وآخرون: **جدل الموضوعية والذاتية في كتابة تاريخ مصر.. دراسات مهداة إلى المؤرخة الكبيرة نللي حنا**، تحرير: ناصر أحمد إبراهيم (القاهرة: الهيئة المصرية العام للكتاب، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م).

٤٤. شمَّاخ، عامر: **الإخوان المسلمون وثورة ٢٥ يناير.. من معتقل وادي النطرون حتى قصر الاتحادية**، (القاهرة: دار التوزيع والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م).

٤٥. شفيق، محمد: **التنمية الاجتماعية.. دراسات في قضايا التنمية ومشكلات المجتمع**، (الإسكندرية (مصر): المكتب الجامعي الحديث، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م).

٤٦. شيهي، ستيفن: **الإسلاموفوبيا.. الحملة الأيديولوجية ضد المسلمين**، ترجمة: فاطمة نصر (د) (القاهرة: دار سطور الجديدة، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م).

٤٧. عائب، حبيب، راي بوش (محرران): **التهميش والمهمشون في مصر والشرق الأوسط**، (القاهرة: دار العين للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م).

٤٨. عبد المجيد، وحيد: **معارك الدستور ٢٠١١ - ٢٠١٢**، (القاهرة: «هلا» للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م).

٤٩. علوش، إبراهيم وآخرون: **التحولات والثورات الشعبية في العالم العربي.. الدلالات الواقعية والآفاق المستقبلية**، تحرير: حامد عبد الماجد القويسي (عمَّان: مركز دراسات الشرق الأوسط، اسم السلسلة: شهرية الشرق الأوسط، رقم العدد: ١٥، الطبعة الأولى، ٢٠١١م).

٥٠. عمارة، محمد: **الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري**، (القاهرة: دار الشروق، طبعة دار الشروق الثانية، ١٩٩٧م).

٥١. غالي، بطرس بطرس، محمود خيري عيسى، **المدخل إلى علم السياسة**، (القاهرة: دار النهضة العربية- الطبعة الثالثة- ١٩٦٦م).

٥٢. غانم، إبراهيم البيومي: **تقنين الشريعة بين المجتمع والدولة**، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ٢٠١١م).

٥٣. فيلدمان، نوح: **سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها**، ترجمة: الطاهر بوساحية (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة العربية الأولى، ٢٠١٤م).

٥٤. قطب، سيد: **معالم في الطريق**، (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الشرعية الثالثة عشرة، ١٩٨٩م).

٥٥. قطب، سيد: **في التاريخ.. فكرة ومنهاج**، (القاهرة: دار الشروق، الطبعة العاشرة، ٢٠٠٨م).

٥٦. قطب، محمد: التطور والثبات في الحياة البشرية، (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الحادية عشرة، ٢٠٠٩م).

٥٧. قطب، محمد: **واقعنا المعاصر**، (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م).

٥٨. قويسي، حامد عبد الماجد: **الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية.. دراسة منهجية في النظرية السياسية الإسلامية**، (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م).

٥٩. محمود إسماعيل، **المدخل إلى العلوم السياسية**، (القاهرة: دار النهضة العربية- الطبعة الثانية- ١٩٩١م).

٦٠. مهدي، وحيد: **هكذا ينجح المصريون والعرب**، (القاهرة: إنترناشيونال أكاديمي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م).

ثانيًا: الدراسات والمقالات:

١. أبو عجوة، حسين أحمد: **فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد ودوره في الرقي بالدعوة الإسلامية**، محاضرة ألقاها ضمن أعمال مؤتمر الدعوة الإسلامية ومتغيرات العصر، الذي نظمته كلية أصول الدِّين، الجامعة الإسلامية بغزَّة، ١٧ أبريل ٢٠٠٥م.

٢. الخليفة، رامي: **الحكم الرشيد أساس النهضة**، مقال منشور على موقع «مشروع النهضة» الإلكتروني، ١٢ سبتمبر ٢٠١٠م.

٣. المحمد، رفعت: مفاهيم ومصطلحات: التخلف، دراسة منشورة في مجلة «النبأ» الإلكترونية التي تصدر عن شبكة النبأ للثقافة والإعلام العراقية، العدد «٨٣»، يوليو ٢٠٠٦.

٤. المديني، توفيق: **فشل الدولة القُطْرِية وإشكالية العلاقة بين القومية العربية والإسلام** - «المستقبل» البيروتية- عدد ٢٤ نوفمبر ٢٠٠٤م.

٥. حسان، حسين حامد: **فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة**، محاضرة ألقاها حسان، ضمن برنامج المحاضرات الفقهية الذي نظمه (المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب)، التابع لـ(البنك الإسلامي للتنمية)، بجدة، موسم رمضان ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م).

٦. خليل، شريف: **حول مفهوم النهضة**، مقال منشور في مجلة «النور» التي يصدرها الحزب الشيوعي السوري، العدد «٢٤٢»، ١٩ أبريل ٢٠٠٦م.

٧. سعيد، عبد المنعم: **الدولة العربية الحديثة أولاً؟!**- «الشرق الأوسط» اللندنية- عدد ١٨ فبراير ٢٠٠٩م.

٨. شقير، شفيق: **نظرية ولاية الفقيه وتداعياتها في الفكر السياسي الإيراني المعاصر**، الجزيرة.نت، المعرفة، ٣ أكتوبر ٢٠٠٤م.

٩. مروان، حبش، وحمزة منذر، ولمى قنوت: **عوامل النهضة**، دراسة منشورة على موقع «المحرر».

١٠. **ولاية الفقيه في عصر الغيبة**، إعداد ونشر جمعية المعارف الإسلامية الثقافية في بيروت، الطبعة الثامنة، أبريل ٢٠٠٩م.

الفهرس

الموضـــــوع | الصفحة

